
MIRCEA
ELIADE

AMŽINOJO
SUGRĮŽIMO
MITAS

Archetipai ir kartotė



Mintis

ALK

MIRCEA
ELIADE

Amžinojo sugrįžimo mitas
Archetipai ir kartotė

Iš prancūzų kalbos vertė
PETRAS RAČIUS

ALK
Vilnius Mintis
1996

UDK 2
EI-72

Versta iš:
Mircea Eliade
LE MYTHE DE L'ÉTERNEL RETOUR
Archétypes et répétition
Paris: Gallimard, 1969

Knygos leidimą finansavo
Atviros Lietuvos fondas

ISSN 1392-1673
ISBN 5-417-00734-X

© Editions Gallimard, 1949
© Vertimas į lietuvių kalbą —
Petro Račiaus, 1996
© Išardinis straipsnis ir paaiškinimai —
Gintaro Beresnevičiaus, 1996

TURINYS

<i>Gintaras Beresnevičius. MIRCEA ELIADE: GYVENIMAS IR KŪRYBA</i>	vii
 AMŽINOJO SUGRIŽIMO MITAS Archetipai ir kartotė	
PRATARMĖ	3
<i>Pirmas skyrius. ARCHETIPAI IR KARTOTĖ</i> 7	
Problema	7
Šalių, šventyklų ir miestų dangiškieji arhetipai	10
Centro simbolika	15
Kosmogonijos kartotė	21
Dieviškieji ritualų modeliai	24
„Pasaulietinės“ veiklos archetipai	30
Mitai ir istorija	36
<i>Antras skyrius. LAIKO ATGIMIMAS</i> 50	
„Metai“, Naujieji metai, Kosmogonija	50
Pasaulėkūros periodiškumas	60
Nuolatinišis laiko atsinaujinimas	71
<i>Trečias skyrius. „NELAIMĖ“ IR „ISTORIJA“</i> 89	
Kančios „normalumas“	89

Istorija kaip dievoraiška	96
Kosminiai ciklai ir istorija	104
Likimas ir istorija	121
<i>Ketvirtas skyrius. „ISTORIJOS BAIMĖ“</i>	128
„Amžinojo sugrįžimo“ mito gyvybingumas	128
Istorizmo keblumai	134
Laisvė ir istorija	140
Neviltis ar tikėjimas	144
Paaiškinimai	148
Vardų rodyklė	156

MIRCEA ELIADE:
GYVENIMAS
IR
KŪRYBA

Mircea Eliade — ypatingas autorius, ir tai rodo ne vien jo knygų tiražai. Geriausiai jis žinomas kaip religijų istorikas — tačiau joks religijotyrininkas iki ir po jo negali prilygti Eliade'i nei popularumu, nei įtaka šiuolaikinei kultūrai. Kiekviena Eliade's knyga tampa skaitančiojo sielos gyvenimo įvykiu. Kaip matysime vėliau, tai ne gražus perdėjimas, o paties Eliade's siekis. Visi Eliade's veikalai pasižymi didžiausia erudicija, medžiagos gausa, netikėtomis įžvalgomis — bet, išlaikydam i akademinę svarbą ir žodyną, jie skaitomi taip lengvai, kaip jaunystėje skaitomi nuotykių romanai. Nepaprasta jo biografija gali pasirodyti kaip viena išstabiausiai XX amžiaus odisėjų, juolab kad jis pats ją puikiai aprašė — Eliade's autobiografija *Ekvinokcijos pažadai* (*Les promesses de l'équinoxe*) laikoma vienu iškiliausiu šio žanro pavyzdžių mūsų amžiuje. Literatūrinius terminus čia vartojame neatsitiktinai — Eliade kūrė ir grožinė literatūrą, o kelerius metus buvo tarp Nobelio literatūrinės premijos realiausiu kandidatų (ypač realios jo galimybės buvo 1978 m.; 1984 m., vienai jo apysakų pasirodžius Italijoje, Eliade buvo apdovanotas literatūrine Dante's Alighieri'o premija).

Bet visų pirma Eliade yra vienas iškiliausiu šio amžiaus religijotyrininkų. Yra asmenų, iškėlusiu fundamentalėsnes religijotyros problemas ir gal atidžiau jas grindusiu, — tačiau tuos asmenis žino nedaugelis religijotyros specialistų. Tuo tarpu Eliade, be jokios abejonės, yra žinomiausias religijotyrininkas iš vių, kurie kada nors studijavo religijų pasaulį ir rašė apie jį. Jo veikalose religijotyra peržengė kabinetų ir konferencijų rėmus,

tapdama ne tik siaurą akademinių sferą, bet ir humanitarinių disciplinų, apskritai visuomenės savastimi. Eliade parodė ir priminė, kad laiko ir erdvės atžvilgiu nutolusių kultūrų žmonės tikėjo ir veikė taip pat kaip ir mes, — jei ne nuoširdžiau ir intensyviau už mus; jis sujungė psichologines, istorines, mitologines duotybes ir parodė, kad religijos yra giliausias, pirmapradis jų šaltinis ir kad tik religijų pasaulio gelmėse ar platumose slypi visų mūsų laimėjimų, nesėkmių ir problemų paslapty. Tolimiausios praeities įvykiai ir moderniausios idėjos rymo ant tų pačių archetipinių pagrindų, istorija ir mitas susipina nuolat atsikartodami, pagrįsdami vienas kitą ir šitaip universalizuodamiesi iki kosminių vyksmų lygmenų. Ir tai ne abstrakcijų ar sąvokų žaismas — Eliade tiesiog pastebi žmogaus egzistencijos universaliuosius taškus, iš tiesų suteikiančius jai kosminę, taigi ir dieviškąją prasmę.

Sugebėjimas tokias universalybes ižvelgti — vienas didžiausiu Eliade's talentų. Tai ne vien prigimtinis talentas. Likimas jam suteikė galimybę matyti ir patirti nepaprastai daug, ir jis šia galimybe pasinaudojo, tapdamas vienu žymiausiu visų laikų religijotyrininku, universalybių specialistu. Gal jam tai pavyko iš dalies ir dėl to, kad i savo gyvenimo vingius jis žvelgė kaip i tam tikrą pranešimą apie save patį, kaip i tam tikrą hierofaniją. Gyvenimas — tai šventojo labirinto užduotis, tai išbandymas labirintu... Tai savita iniciacija... Senųjų kultūrų žmogui jo gyvenimas visų pirma buvo reikšmių ir prasmių pritvinkęs gyvenimas. Šių prasmių religijotyrininkas turi ieškoti ne tik religinių faktų pasaulyje — jas galima atpažinti tik pačiam išgyvenus kažką panašaus. Eliade'i tai pavyko.

Odisėja

Mircea (tariama — Mirča) Eliade gimė 1907 m. kovo 9 d. Bukarešte, karininko šeimoje, tačiau nuo jaunumės didžiavosi, kad tik trys kartos skyrė jį nuo jo protėvių — laisvujų Moldavijos ir Padunojo valstiečių. Šiaip ar taip, vaikystė ir paauglystė prabėgo ganėtinai palankiomis sąlygomis, kapitono alga leido

šeimai išsilaikyti, tévo biblioteka — pajusti nepasotinamą „tekstų malonumą“. 1921 m. pradžioje Eliade publikuoja pirmajį savo straipsnį (apie vabzdžius), o netrukus — fantastinę mokslo populiarinimo esę keturiolikmečiui įstabių pavadinimu — *Kaip aš atradau filosofinį akmenį* — ir laimi konkursą. Kelerius metus bendradarbiauja su mokslo populiarinimo žurnalais, rašo straipsnius iš entomologijos (vabzdžių tyrinėjimai — pirmoji Eliade's aistra), alchemijos istorijos, orientalistikos. Skelbia apsakymus, noveles. Artéjant abitūrai, ima suvokti, kad ligtolinė jo aistra gamtamoksliui apmalšo. Septyniolikos metų pradeda savarankiškas ęalbų studijas — išmoksta italų, anglų, studijuoja hebrajų ir persų kalbas. Filosofija ir religijų istorija tampa pagrindiniai jo „arkliukais“.

1925 m. spalį ima studijuoti Bukarešto universitete, Literatūros ir filosofijos skyriuje, tačiau, jo paties prisipažinimu, po kurio laiko pastebéjo, kad paskaitų lankymą pakeitė daug įdomesnėmis savarankiškomis studijomis. Profesorių paskaitos — sako Eliade savo autobiografijoje — neplaukė iš kokios nors vidinės būtinybės; neabejotina jų kompetencija vis dėlto nesąlygojo originalaus požiūrio į visumą; tik jaunas dėstytojas Nae Ionescu, dėstęs logiką ir metafiziką, patraukia studentą — užsimezga jūdviejų pažintis ir draugystę, padarysianti Eliade'i nemąžą įtaką. I jo vieno paskaitas Eliade ir tevaikšto — tačiau dirba pašeliškai, juolab kad galiausiai atranda savo gyvenimo aši — religijotyrą. Medžiagos, su kuria reikia susipažinti, nepaprastai daug; Eliade nusistato tvirtą dienotvarkę, kurios laikysis ir toliau: darbas iki trečios ar ketvirtos ryto, kėlimasis — septintą ar aštuntą. Nors jis nėra vien mokslo asketas — Eliade strimgalviais puola į studentišką gyvenimą, pats turi savotišką saloną, dalyvauja studentiškose puotose, tai menkesnio masto, tai drauge su kitais penkiasdešimčia kolegų ir kolegijų, su kuriais užgriūva priemiesčio smuklę, — tačiau visa tai tik fonas ar atilsis po įtemptų studijų. Be to, Eliade dirba literatūriniaiame žurnale, sugebédamas užsidirbti pragyvenimui, — studentui tai daug, o jo publikacijos visada arba geros, arba skandalinos. Pasirodo ir keli apsakymai („dėl kurių kritau savo draugų akyse“, — prisimena Eliade. Lig tol jie laikė jį padoriu filosofu).

1927 m. Eliade vyksta į Italiją, ten susitinka su Giovanni'u Gentile' e, Giovanni' u Papini' u, Ernestu Buonaiuti' u. Italijos įspūdžiai bei susitikimai su didžiaisiais italais nulemia tai, kad magistro darbui Eliade pasirenka Renesanso italų filosofiją (Giordano Bruno, Campanella' ą ir Pico della Mirandola' ą). Vis dėlto stipreja Eliade's orientalistiniai ir mistiniai interesai, bresta reikšmingiausias jo gyvenimo įvykis. 1928 m. pavasarį, antrą sykį lankydamas Romoje, Eliade bibliotekoje atranda naujausią garsaus indų mokslininko Surendranatho Dasguptos studiją *History of Indian Philosophy*. Dasgupta knygos pratarmėje dekojo žymiam Bengalijos mecenatui, Kasimbazaro maharadžai Manindrai Čandrai Nandai. Greta buvo maharadžos adresas. Virpančia ranka Eliade išsyk ima rašyti laišką maharadžai, prašydamas jo paramos dvejų metų sanskrito ir Indijos kultūros studijoms Kalkutos universitete, Dasguptai vadovaujant. Po trijų mėnesių atėjo maharadžos atsakas: dveji metai, jo nuomone, per nelyg mažas laiko tarpas; tokią gausią medžiagą įvaldyti galima per penkerius metus, taigi Eliade'i jis siūląs penkerių metų stipendiją...

Tu pačių metų spalį Eliade gauna filosofijos magistro diplomą ir prieš Kalėdas susitinka su profesoriumi Dasgupta. Išsyk prasideda pašelės darbas — per kelis mėnesius Eliade'i tenka pasivyti būsimuosius studijų draugus indus. Jis studijuoja sankhjos filosofiją ir sanskrito gramatiką; įtemptas studijas kartais paivairina trumpi panirimai į savitas orientalines Kalkutos pramogas. Eliade apvažinėja Indiją, kuri ji sužavi; Himalajų prieškalnės — pavergia; jis čia dar grįš.

Jis apsigyvena pas Dasguptą. Profesoriaus dukra Maitréja, beje, nebloga literatė, moko ji bengali kalbos; jis ją — prancūzų; abu verčia Tagore's eiles. Abu jauni ir romantiški; galiausiai viskas išaiškėja, ir Eliade'i vieną ryta tenka palikti Dasguptos namus ir Maitréją — amžiams. Eliade sukrėstas, Kalkutoje jam vietas néra, universitetinės studijos taip pat baigési.

Dar „Dasguptos laikais“ Eliade' e ima traukti, jo paties žodžiai tariant, „barokinė jogą“ — tantrizmas. Ne kančios įveikimas, ne kūno atsisakymas rūpi tanrai — ji siekia pakeisti žmogaus egzistenciją, pati žmogų. Eliade grįžta šiaurėn, į Hard-

varą ir Rišikešą, į vietas, kur tūkstantmečiais rinkdavosi aske-tai ir kontempliuotojai. Jo mokytoju tampa Svalmis Šivavanda, netrukus išgarsėjantis vienas didžiausių jogos specialistų (jis paskelbs apie 300 tomų). Eliade panyra į praktines tantros studijas — dėl suprantamų priežasčių vėliau apie šias studijas jis vengs pasakoti; tačiau jogos principų analizė po kurio laiko taps jo daktarato tema. Deja, 1931 m. gruodį jis jau Bukarešte, kur jam tenka pradėti karinę tarnybą; Eliade tikisi netrukus grįsiąs atgal, į dvasine tévyne tapusią Indiją. Bet viskas klosto-si kitaip.

Po karinės tarnybos 1933 m. Eliade apsigina daktaratą, komisija rekomenduoja jį išleisti prancūzų kalba, (ir 1936 m. Par-ryžiuje pasirodo *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*. Eliade ima dėstyti Bukarešto universitete, iš pradžių kaip Nae Ionescu asistentas, Metafizikos istorijos katedroje. Ima rengti religijų istorijos žurnalą *Zalmoxis* (iki karo spėjo išeiti trys stori sasiuviniai). Indiškieji įspūdžiai neblesta — Eliade parašo iš dalies autobiografinę apysaką *Maitréja*, už kurią 1933 m. gauna literatūrinę premiją. Apysaka jam atneša pripažinimą. Atgarsiai pasiekia Indiją, Dasgupta visiškai įniršta, nes apysakos veikėjų prototipai labai aiškūs. Eliade toliau leidžia grožinę kūrybą (beje, jis pirmas į rumunų literatūrą įveda vidinį monologą), bendradarbiauja spaudoje, veikia literatūriuose bei kultūriuose sambūriuose, drauge su Eugène'u Ionesco ir Emiliu Cioranu. Rumuniškasis renesansas klesti, ir jo sužydėjimo apogėjue pri-artėja karas.

1940 m. Rumunijos vyriausybė aiškiai mato, kad šalis bus įvelta į karą, ir nutaria išsiųsti užsienin jaunus gabius moksli-ninkus — kaip atašė ar kultūros patarėjus. Eliade atsiduria Londono, tačiau, Anglijai nutraukus diplomatinius santykius su Rumunija, kurion įžengia vokiečių armija, Eliade persikelia į Lisaboną, kur kaip kultūros patarėjas praleis ketverius karo metus. Čia jis pradeda rašyti rumunų kalba *Religijų istorijos traktatą* bei *Amžinojo sugrįžimo mitą*. Diplomatiniis gyvenimas Eliade'i nuo-bodus — visą laiką sukamas tarp tų pačių žmonių; dirbtu sun-ku, nes Lisabonos bibliotekos skurdokos — tačiau nuošalyje nuo karo.

Eliade'i greitai išaiškėja, kokia bus karo baigtis Rumunijai ir visai Vidurio Europai. Jis nutaria likti emigracijoje ir pamėginti išsaugoti tas rumunų kultūros vertėbes, kurioms tévynéje grësé žūtis. O kultūra — vienas iš būdų išlikti. 1945 m. jis Paryžiuje, tēsdamas savo tyrinéjimus. Eliade, Cioranas ir kiti nutaria dirbtí kiekvienas pagal savo pašaukimą — tai vienintelis būdas padéti šaliai. Jie nemano, kad tai pabégimas. Atsakyti į laiko iššukę Eliade mëgina taip, kaip tai darë Buda ir Sokratas: „išžen-giant už gyvenamojo išorinio laiko ribų ir ruošiant arba kuriant kitą istorinę laiką“.

Paryžiuje Eliade ilgą laiką gyvena tikrai sunkiai, mažame viešbutuko kambarėlyje. Naktimis, aptilus kaimynų keliamam triukšmui, baigia *Religijų istorijos traktatą*. Visas ankstesnysis įdirbis praktiskai dingës, nauja mokslininkų karta jo beveik nežino. Vél reikia pradéti nuo nulio. Jam ir vél pasiseka. Eliade'ę ima globoti Georges'as Dumézilis, garsiausias to meto prancūzų mitologas. Jis ivesdina Eliade'ę į Gallimard'o leidyklą, pakviečia jį skaityti paskaitą, parašo pratarmę *Traktatui*. Imami publikuoti Eliade's veikalai prancūzų kalba, ištisa virtinė: be *Traktato* ir *Amžinojo sugrįžimo mito*, pasirodo *Techniques du Yoga*, *Le Chamanisme*, *Images et Symboles*, *Le Yoga*, *Immortalité et liberté*, *Forgerons et alchimistes*, taip pat ir literatūriniai kūriniai. Tai triumfas. Eliade tampa pasaulinio lygio mokslininku — jis kviečiamas skaityti paskaitą į Romą, Paduvą, Miuncheną, Upsalą, dalyvauja konferencijose, be kita ko, ir „Eranos“ draugijos veikloje. Metinése „Eranos“ konferencijose jis susipažista su Carlu Gustavu Jungu ir Joachimu Wachu. Galiausiai tuo metu Amerikoje dirbës Wachas 1956 m. pasikviečia jį skaityti paskaitų ciklo į Čikagos universitetą. Kelioné planuota neilgam, tačiau tapo lemtinga. Mirus Wachui, Eliade'i primygintai siūloma pasilikti Čikagoje ir imtis vadovauti Religijų istorijos skyriui; po ilgų dvejonių Eliade pasirašo sutartį ketveriems metams — ir visam laikui lieka Čikagoje. Tokio pasirinkimo motyvų daug. Visų pirma — Eliade's nuo jauta, kad jo religijotyriné veikla Amerikoje reikalinga ir duoda vaisių. 1957 m. Amerikoje buvo trys religijų istorijos katedros, o po dvidešimties metų — jau trisdešimt, ir pusei jų vadovavo Čikagos universiteto absolventai. Antra — laisva a-

deminė atmosfera, guvūs ir gabūs amerikiečių studentai, suvo-
kiantys, kad, norint suprasti indonezietį ar Afrikos gyventoją,
reikia ne ekonominio išprusimo ir ne sociologijos, o pažinti tų
žmonių religiją. Ir pagaliau — finansiniai reikalai. Eliade's pri-
sipažinimu, Europoje visą laiką jি kamavo finansiniai sunku-
mai; Amerikoje jų neliko. Dalį mokslo metų jis dėstydavo uni-
versitete, dalį skirdavo doktorantų rengimui, o likusį laiką —
kelionėms po pasaulį ir atostogoms Europoje. Ir, žinoma, visą
laiką — mokslinė veikla. Eliade vieną po kitos publikuoja kny-
gas — tiek Amerikoje, tiek Europoje; 1961 m. drauge su Ernstu
Jungeriu įkuria *Antnios* žurnalą (vieną žymiausių šio šimtmečio
religijų istorijos metraščių). 1964 m. Čikagos universitetas pri-
pažsta jam aukščiausią akademinį laipsnį. 1966 m. jis išrenka-
mas Amerikos menų ir mokslų akademijos nariu bei tampa
Jeilio (Yale) universiteto garbės daktaru. Viena po kitos pilasi
publikacijos, narystés mokslų akademijose, kelionés. Eliade ver-
tinamas, leidžiamas ir, svarbiausia, skaitomas. Jo naujausi vei-
kalai pasirodo pagrindinėmis Europos kalbomis (beje, anglia-
kos, prancūziškos ir vokiškos konkrečių Eliade's veikalų versi-
jos skiriasi; šias kalbas puikiai mokėjės Eliade ši tą keisdavo,
pats redaguodavo, o kartais skirtumai būdavo ir nemenki). Eliade
įgyvendina didžiulius sumanymus — tarkime, parengia
Histoire des croyances et des idées religieuses (*Religinių idėjų ir tikė-
jimų istoriją*; trys dideli tomai ir ketvirtasis — šaltinių; deja, šios
publikacijos užbaigtį jis nebespėjo, tai atliko Eliade's mokiniai).
Mirė Eliade 1986 m.

Religijų hermeneutika

Daugialypes Eliade's studijas vienu žodžiu apibūdinti sun-
koka, tačiau pagrindinis jų siekis abejorių nėkelia — tai noras
suprasti kitus, kitas religijas ir kitus žmones, nutolusius nuo
mūsų laiko bei erdvės atžvilgiu. Daugelis autorių bei disciplinų
kalba apie supratimą ar hermeneutiką; Eliade taip pat, bet jo
supratimas turi ypatingą, mažai kur tesikartojanči krūvį. Tai ne
vien specifinis mokslinis faktų ir jų sąsajų supratimas — ge-
riaušiai jি atskleistume, tardami, kad Eliade'i rūpi visų pirma

religinių *simbolių* hermeneutika. Paméginime trumpai apžvelgti, kaip Eliade apibūdina savo tyrinėjimų principus.

Save jis laiko religijų istoriku, tačiau tai ne tradicinė religijų istorija, o specifinis metodas, giminingas disciplinai, šiais laikais vadinamai lyginamaja religijotyra, o kiek ankstėliau — religijos fenomenologija. Religijų istorijoje Eliade mėgina ieškoti bendrybių ir sasajų ir tik tada nagrinėja jų reikšmes. Istorinės religinio reiškinio šaknys ar jo funkcionavimo aplinkybės paties reiškinio dar neatskleidžia. Tarkime, ritualo metu šamanas kopia į medį, suvokiamą kaip Kosminį ar Pasaulio medį; tame paliktos tik kelios šakos; tų šakų skaičius atitinka pasaulėdaros sferas, kurias šamanas įveikia savo kelionės dangun metu. Įtikėtina, kad ši kosmologinė schema kilusi iš Rytų, ir įtikėtina, kad būtent iš Rytų ji pasiekė šamanistines kultūras. Bet negaliama teigti, esą šamanistinis kelionės dangun ritualas kilo iš orientalinės Pasaulio medžio sampratos. Tokių kelionių ritualų esama ir kitose kultūrose, pakankamai tolimose Artimųjų Rytų tradicijoms, kad būtų galima juos kildinti iš šių tradicijų. Galimas dalykas, rytiškos įtakos ir pasiekė Sibirą, bet čia jos buvo modifikuotos pagal šamanistinės pasaulėžiūros principus. Užsiimdami vien istorija, nepastebėsime reiškinio prasmės. Ar reiškinį aiškinsime istoriškai, ar, tarkime, psichologiškai — vis vien liks kažkoks neredukojuamas, nepaaiškintas branduolys, kuris nėra „istorinis“ ir kuris iššifruotas galėtų mums paaiškinti tikrąjį žmogaus padėtį Kosmose. Tai jau grynosios religijotyros užduotis.

Reiškiniai, kuriuos nagrinėja religijotyrininkas, atskleidžia ribines žmogaus būkles, ir būtent taip reikėtų juos aiškintis. Žinoma, apie religinį reiškinį rastų ką pasakyti tiek psichologas, sociologas, filosofas, tiek teologas, tačiau religijų istorikas (Eliade's įsitikinimu) ji supranta geriausiai: jis reiškiniu domisi būtent todėl ir būtent taip, kad — ir kaip — jis yra religinis reiškinys, o ne filosofinė ar teologinė duotybė. Tik religijų istorikas nagrinėja religinius faktus tokius, kokie jie yra, nesiremdamas gretimomis disciplinomis ir nesigriebdamas šių reiškinių prigimties neatitinkančių tyrimo būdų. Religijų istorikas siekia reiškinį suprasti, tačiau tai įmanoma tik lyginant ji su

tūkstančiais tiek panašių, tiek skirtingų fenomenų ir įterpiant į ši bendrą milžinišką erdvęs ir laiko atskirtų reiškinių lauką. Nors taip dar neįžengiama į grynujų klasifikacijų sritį — juk religijų istorikas žino, jog kiekvienas fenomenas reiškiasi istorijoje, yra istoriškai sąlygotas ir istoriškai atskleidžia naujas savo prasmes, — tačiau istorijoje ir istoriškai pranešami antistoriniai dalykai, kurie taip ir turi būti aiškinami.

Taigi religiniai reiškiniai bei idėjos istoriškai turi daugybę reikšmių, o jų prasmės paieškos neturi apsiriboti formų ar istorinės kaitos aprašinėjimu. Toliau reikia stengtis juos suprasti, užsiimti hermeneutika. Hermeneutinis tyrimas atskleidžia prasmes ir šitaip tampa kūrybišku metodu. Visų pirma todėl, kad paveikia patį tyrinėtoją: aiškindamas ritualo, simbolio, dievybės įvaizdžio prasmę, jis praturtėja, pasikeičia pats. Senosios ar kurios nors Rytų religijos nagrinėjimas virsta egzistencišku giliausiu išgyvenimu, atskleidžiančiu tyrinėtojui anksčiau nė neįnumytas religinės idėjos ar simbolikos gelmes. Hermeneutika kūrybiška ir todėl, kad ji atveria vertėbes, kurios tiesiogiai nebuvo patirtos. Tarkime, egzistuoja kosminio medžio įvaizdžiai Indonezijoje, Sibire ir Mesopotamijoje. Visi jie turi bendrų bruožų, tačiau, savaimė suprantama, nei indonezietis, nei Mesopotamijos gyventojas apie tokį panašumą nieko nenutuokia. O hermeneutika atskleidžia slaptasias simbolių prasmes bei jų paskirtį. Simbolių prasmės nėra nekintamos. Tarkime, vanduo daugybėje religijų turėjo apvalomą reikšmę; krikščionybė, émuosi vartoti vandenį Krikšto sakramentui, ne panaikino vandens simboliką, o priešingai — praturtino ją.

Simbolių nagrinėjimas gali atskleisti labai archaiškus „simbolių laukus“. Pažindamas Rumunijos valstiečių buitį ir pasaulėjautą bei susitikęs su senosiomis ikiarjinėmis Indijos kultūromis, po ilgų kitų kultūrių tradicijų tyrinėjimų Eliade priėjo išvadą, jog visos jos remiasi bendru eurazijiniu paveldu, seniausiu žemdirbių visuomenių, gyvavusių dar neolite, palikiimu. Ir dar prieš keliasdešimt metų nuo Kinijos iki Portugalijos gyvavo viena dvasinė terpė, pasižyminti panašia seniausiaja žemdirbystės simbolika ir įvaizdžiais bei labai artimu gyvenimo būdu. Ši pasaulėjauta pasauli ir gamtą matė kaip nepertrau-

kiamą gyvenimo, mirties ir prisikėlimo ciklą. Ji rémési augmenijos pasaulio įvaizdžiai, tačiau juos siejo su žmogaus gyvenimu ir žmogų aiškino pagal juos. Jeigu Rumunijos valstiečiai aiškina, kad javai atsirado iš Kristaus krauko, jie remiasi krikščionybės požiūriu; tačiau javų atsiradimas iš pasiaukojusios dievybės yra labai senas neolitis įvaizdis, būdingas visai šiai bendrai kultūrinei erdvei. Taigi Europoje slypi klodai, daug gilesni už Graikijos ir Romos kultūras, jungiantys mūsų teritorijas su nepaprastai tolimomis — o vis dėlto tuo pačiu pagrindu, tuo pačiu simbolių lauku besiremiančiomis ir todėl galimomis suprasti — kultūromis. Eliade Indijoje aptiko vadinamą „kosminę religiją“, kurioje sakralybė reiškési per kosminius reiškinius ar ritmus — medį, šaltinį, pavasarį. Bet tai ta pati religija, su kuria kovojo Senojo Testamento pranašai: atsisakiusi kosminiais reiškiniais ir ritmais įkūnytų politeistinės religijos dievų hebrajų religija pasuko monoteistinio Dievo link. Tuo tarpu politeistinės religijos irgi turi savo prasmę ir vertę: „pagonių“ dievai — tai Visatos paslapties apraškos, neišsemiamo kūrybiškumo, gyvenimo ir grožio simboliai...

Simboliai jungia žmogaus gyvenimą su dieviškuoju, žmogaus pasauli ir jo egzistenciją su Kosmosu ir jo gyvavimu. Šitokie simboliai yra universalūs ir tiesiog „leidžia susikalbėti“ tolimiausių kultūrų žmonėms — tai abipusio supratimo laidas, šiandien toks geidautinas ir reikalingas. Tarkime, krikščionybėje kryžius yra kosminio medžio simbolis; indoneziečiui tai bus nesuprantama, tačiau jei jam paaiškinsime, kad krikščionims tai reiškia atgimimą ir naują gyvenimą, jis sugebės čia ižvelgti sau pažįstamus dalykus; jo kosminio medžio sampratai jie taip pat būdingi.

Tokie „atpažinimai“ galioja ne vien specifinėje simbolių erdvėje; simboliai yra atviri. Tad žmogus, skaitantis religijų istorijos studijoje apie kosminį medį, patirs daugiau nei vien intelektualinį pasitenkinimą. Jis atskleis kažką, kas gali būti svarbu ir jo paties gyvenimui. Pamatęs konkretų medį, jis galės ižvelgti tame kosminio ritmo paslaptį, ižvelgs nuolat atgimstančios gyvybės slėpinius... Religijų istorija kaip konkreti studija šitaip tampa dvasinio tobulėjimo ar subtilėjimo, dvasinės plėtros įran-

kiu, o religijotyra — savotiška gyvaja metafizika, beje, neprarasdama empirinio, mokslinio pagrindo. Eliade's manymu, religijotyros užduotis — visumos hermeneutika, kuri pašaukta iššifruoti esminius žmogaus istorijos slėpinius; juk iš esmės tai religiniai slėpiniai. Istorija taip virsta ne amžinai užmarštin nugarėjusia praeitimi, o atviru žmonijos susikalbėjimo lauku, kur mes galime kalbėtis su majais ar senovės egiptiečiais, atrasdami universalias religines, taigi ir žmogiškiasias vertėbes. Religijų istorija šitaip tampa metamokslu, negana to — pagrindinių žmonijos vertėbių išsaugojimo vieta ir būdu. „Religijų istorija — tai nelyginant Nojaus arka, gelbstinti mitologines ir religines tradicijas“, — kalbėdamas su Claude'u Henri Rocquet pasako Eliade. Ir tai, ką šiandien vadiname „mokslinėmis publicacijomis“, gali sukurti rezervą, išsaugantį mums tradicines vertėbes ir religinius pavyzdžius.

Taigi tokie yra Eliade's siekiai — mums, apie religijotyra ar religijų istoriją neturintiems ženklesnio supratimo, galintys kelti nuostabą. Kartais sociologinių ar funkcionalistinių srovių atstovai Eliade'i priskiria „pranašavimo sindromą“ ar nekorektiškus posakius. Taip, kliaučių ieškoti galima, tačiau Eliade's veikalų pasauliniai tiražai rodo, kad jis pataikė, o priekaištautojai... Jie žinomi tik sau patiem... Antra vertus, Eliade kai kada peržengia tam tikras religijotyros ribas ir dėl to kritikuojamas teisingai. Tačiau pas mus, „čia ir dabar“, visos eliadistikos subtilybės būtų pernelyg ankstyva prabanga; su Eliade'e iš pradžių reikia susipažinti. Juolab kad jo mintys ir idėjos yra esminė šiuolaikinio mąstymo detalė. Italų religijų istorikas Ugo Bianchi pažymi, jog „Eliade's mokslinis sumanymas — sukurti tokią religijų istoriją, kuri savitai prisidėtų prie šiuolaikinio žmogaus savimonės“. Bianchi čia neperdeda.

Amžinojo sugrįžimo mitas

Istorijos filosofijos jvadas — taip, Eliade's teigimu, jis norėjęs pavadinti ši veikalą. Išties, *Amžinojo sugrįžimo mitas* — tai „istorinė“ knyga. Eliade's „istorijos“ samprata kiek savita, todėl ši žodži ir imame į kabutes. Istorija, pasak Eliade's, suprantama

dvejopai. Viena vertus, tai tēstinumo ar struktūros istorija (tautos, epochos istorija). Tačiau šis žodis vartojamas ir kita prasme, pavyzdžiui, tariant „istorinė žmogaus egzistencija“, „istorinė situacija“, „istorinis laikotarpis“ ir pan. Yra ir egzistencinė šio žodžio reikšmė: žmogus, veikiantis istorijoje, tam tikroje situacijoje, žmogus, išgyvenantis tam tikrą būklę, — taigi išgyvenantis istoriją. Istorija kaip žmogaus būklė yra kiek kitaip suprantama, bet tai vis tiek istorija.

Žmogus yra istorinė būtybė, tačiau jis tiktais būva. Eliade's istorinė hermeneutika remiasi už istorijos ribų esančiomis struktūromis. Tai mūsų jau minėti simboliai, archetipai, t.y. tipiniai veiklos modeliai, bet kokios žmogaus elgsenos provaizdžiai. Žmogus orientuoja būtent į juos, į simbolius ar archetipus, esančius už istorijos ribų, veikia ir mąsto pagal juos, „suistorindamas“ juos ir atitinkamai įvesdamas į istorinę aplinką, kur jų raišką gali paveikti įvairūs erdvės ir laiko dėmenys, kultūrinė aplinka, — bet paveikti vien jų formą, o ne belaikę esmę. Tyrinėtojas, tai suprasdamas, neapsiribos tik istorinių, genetinių, ekonominių ir pan. aplinkybių ir įtakų nagrinėjimu. Jos svarbios, nes parodo, kaip universalūs fenomenai reiškiasi ir veikia konkrečiu laiku, konkrečiomis aplinkybėmis. Tačiau tie fenomenai nesutampa su savo pasiodymo aplinkybėmis ir negali būti jomis paaiškinti. Visada lieka nepaaiškinamas branduolys, kuriuo ir privalo užsiimti religijos tyrinėtojas. Šiuos Eliade's principus glaustai apibūdina Meno (*Maine*) universiteto profesorius Douglasas Allenas: „Visuose savo veikaluose Eliade tvirtai laikosi įsitikinimo, kad fundamentaliosios religinės struktūros yra belaikės. Mes negalime įrodyti, kad esmines religines struktūras būtų sukūrusios tam tikros konkrečios visuomenės ar konkretūs istoriniai laikotarpiai. Tegalime tvirtinti, jog konkrečios istorinės aplinkybės sukuria galimybes reikštis ar įsiariešpatauti konkrečiai belaikai ir beistorei struktūrai. Archetipinės simbolinės struktūros istorija iš esmės nepakeičia; istorija neįterpia jokių naujų reiškinių. Tiesa, ypatingomis istorinėmis aplinkybėmis konkreti simbolika gali būti naujai pervertinta. Tačiau ir naujajį įvertinimą salygoja iš esmės beistorė simbolikos struktūra.“

Taigi istorija yra vieta, kurioje reiškiasi beistoriai dalykai. Eliade „panaikina“ istorijos slėgimą, pažymėdamas, jog senosios kultūros sugebėdavo apsieiti be jo, pasigelbėdamos universaliai pirmapradžiais simboliais ar archetipais, kurie savo universalumu naikindavo istorijos vienkartiškumą. Joms istorija buvo ciklinė, sugrižanti istorija. Arba — tokia istorija, kuri, nuolat grindžiama dievų pasaulio įvykiais, pati įgauna sakralų krūvį. Tai ir yra „amžinasis sugrižimas“. Žmogus kartoja, bet ne kaip pasyvus šešėlis, o kaip sakralybės partneris, įkurdinantis ją šiame pasaulyje. „Daiktas arba veiksmas yra tikras tiek, kiek *pamėgdžioja* arba *atkartoja archetipą*“, — teigia Eliade veikale *Amžinojo sugrižimo mitas* (p. 36). Toks „gyvenimas pagal sakralybę“ ir pačiam žmogui suteikia vien sakralybės horizonte teegzistuojančią kategoriją — amžinybę. Eliade rašo: „Viskas prasideda iš pat pradžių kiekvieną akimirką. Praeitis tėra ateities provaizdis. Joks įvykis nėra negrižamas ir jokia permaina nėra galutinė. Tam tikra prasme galima netgi teigti, jog pasaulyje nevyksta nieko nauja, nes viskas yra tik pirmapradžių archetipų kartojimas; šis kartojimas, atkurdamas tą mitinę akimirką, kai buvo apreikštasis archetipinis veiksmas, be paliovos laiko pasauli tame pačiame rytmetyniame pradžių akimirksnyje“ (p. 86). Kaip toliau pažymi Eliade, tradicinių visuomenių žmogaus noras atmesti istoriją ir gyventi vien mėgdžiojant archetipus liudija jo troškimą gyventi realybėje ir baimę, kad jis apniks žemės kampo gyvenimo nereikšmingumas. Tik hebrajai pirmieji atranda istorijos kaip Dievo epifanijos reikšmę, ir šią koncepciją perima bei išplėtoja krikščionybė. Dievas ima kištis į istoriją ne dėl to, kad jis archetipinis Dievas, o todėl, kad jis visų pirma yra asmuo, atitinkamai ieškantis asmeninio santykio su žmogumi ir keliantis jam individualistinius reikalavimus bei iššūkius. Istoriniai faktai virsta „situacijomis“, kuriose žmogus atsiduria Dievo akivaizdoje ir taip įgyja religinę vertę (žr. p. 88, 97—98).

Taigi istorija — sakralybės veiklos arena ir ja lieka, net keičiantis ontologinėms koncepcijoms. Eliade nuosekliai „antiistoriškas“: jis teigia, kad mesijinės koncepcijos, užbaigiančios archetipą ir istorinio Dievo dialektiką, taip pat nėra istoriškos — jos tik užbaigia laiką ir „išgano“ istoriją, panaikindamos ją am-

žinybe. Istorinės kategorijos Eliade's sampratoje tampa ontologinėmis. Modernusis žmogus, atitolęs nuo archetipų ir simbolų lobyno, tampa tarsi antruoju nupuolusiu Adomu, savo noru nugrimzdusiu į tai, ko žmonija nuolatos vengė, — į susitapatinimą su pasauliu, taigi į vergystę jam. Vienintelis būdas atgauti tikrąjį žmogiškumą — grižti prie archetipų paveldo. Tobulas žmogus — religinis žmogus, *homo religiosus*. Jis tebeglūdi kiek-vieno žmogaus sieloje, ir sąlytis su antlaikišku archetipu pasauliu gali ji pažadinti, pakeisdamas visą žmogaus — ir visuomenės — egzistenciją.

Gintaras Beresnevičius

AMŽINOJO SUGRĮŽIMO MITAS

Archetipai ir kartotė

PRATARMÉ

Jei nebūtumie bijoje pasiodyti per dideli garbėtroškos, būtumie dave šiai knygai kitą paantraštę: Istorijos filosofijos įvadas. Nes kaip tik tokia yra šio rašinio esmė, su ta išlyga, kad, užuot ēmęsi spekuliatyvinės istorijos reiškinio analizės, čia gvildenamie pagrindines sąvokas senovinės visuomenės, kuri, nors ir pasižymi tam tikra „istorine“ forma, kaip įmanydama kraitosi tos istorijos. Tyrinėjant šias tradicines visuomenes munis labiausiai krito į akis būtent jų naištavimas prieš konkretų istorinį laiką, jų ilgesingas troškimas periodiškai sugrįžti į mitinius pradžios laikus, į Didijį Laiką. To, ką pavadinome „archetipais¹ ir kartote“, prasmiė ir paskirtis munis atsiskleidė tik tada, kai suvokėme tų visuomenių norą atmesti konkretų laiką, jų priešiškumą bet kokiam bandymui kurti autonomišką „istoriją“, t.y. istoriją, nepažistančią archetipą. Šios pastangos ne priimti istorijos, šis priešiškumas jai, kaip parodysime šioje knygoje, nėra vien konservatyvių pirmynkštės visuomenės tendencijų padarinys. Mūsų nuomone, į ši istorijos, tai yra įvykių, neturinčių prieistorinio modelio, nuvertinimą ir žemiškojo, tolydinio laiko atmetimą pagrįstai galima žiūrėti kaip į tam tikrą metafizinį žmogiškosios būties vertinimą. Tačiau tas vertinimas jokiu būdu nėra toks, kokį mėgina pateikti kai kurios po-hegelinės filosofijos kryptys, kaip antai marksizmas, istorizmas ir egzistencializmas, teigiančios, kad „istorinis žmogus“ yra toks, koks ateina iš istorijos gelmių.

Šiame darbe pačios istorijos problemos tiesiogiai nenagrinėsime. Mūsų pirmučiausias uždavinys — iškelti aikštėn svarbiausias jėgų linijas senovinių visuomenių mąstysenoje. Mumis atrodė, jog netgi paprastas šio dalyko išdėstyMAS bus įdomiUS, visų pirma filosofui, ipratusiam rasti savo problemas ir jų sprendimo priemones klasikinės filosofijos tekstuose arba dvasinės Vakarų istorijos aplinkybėse. Mes seniai esame įsitikinę, jog Vakarų filosofijai, jei galima taip sakyti, gresia pavojuS „suprovincialėti“: viena vertus, jeigu ji griežtai apsiribos vien savo tradicijos tyrinėjimu ir ignoruos, pavyzdžiui, Rytų minties problemas bei jų sprendimus; kita vertus, jei pripažins tik istorinių civilizacijų žmogaus „aplinkybes“, paniekinusi „pirmykščio“, tradicinėmis visuomeninėmis priklausančio žmogaus patirtį. Manome, kad filosofinė antropologija gali kai ko pasimokyti iš to, kaip ikitokratiniS (kitaip sakant, tradicinisiS) žmogus vertino savo padėti visatoje. Teisingiau pasakius: kad į pagrindines metafizikos problemas, pažinus archainę ontologiją, galima pažvelgti naujaip. Daugelyje ankstesnių darbų, ypač *Traité d'histoire des religions*, stengėmės išdėstyti šios archainės ontologijos principus, nors, savaiame suprantamia, nesiekėmė pateikti perdėmi nuoseklų ir išsamų jos aprašymą.

Mūsų didžiam gailesčiui, čia pateikiamas darbas irgi toli gražu ne nuodugnus. Kadangi juo kreipiamės tiek į filosofą, tiek į etnologą ar orientalistą, o visų pirma į apsišvietusį žmogų, ne specialistą, tad dažnai buvome priversti glaustai išdėstyti tai, kam, leidžiantis į smulkmenas ir dėstant išsamiau, prireiktų folianto. Nuodugnesnis svarstymas, pasitelkiant daugiau šaltinių ir griebiantis specialiosios terminologijos, atbaidytų daug skaitytojų. O mumis rūpėjo ne tiek pateikti specialistamis keletą komentaruS greta jų pačių problemų, kiek sudominti filosofą ir apskritai apsišvietusį žmogų tomis dvasinėmis vertybėmis, kurios didesnėje Ženės rutulio dalyje jau nugrinizdusios į praeitį, bet padeda pažinti žmogaus istoriją. Panašaus pobūdžio sumetimai paskatino mūs apsiriboti tik būtiniausioniis išnašoniis ir nuorodomis, o kartais tiesiog užuominomis.

Šis rašinys, pradėtas 1945 metais, buvo tėsiamas ir užbaigtas tik po dvejų metų. Už rankraščio vertimą iš runių kalbos esančie skolinti ponanis Jeanui Gouillard'ui ir Jacques'ui Soucasse'ui), kuriems čia reiškianie nuoširdžią padėkq. O mūsų didžiai mokytas kolega ir draugas Georges'as Dumézilis dar kartą malonėjo perskaityti rankraštį — tai leido mums jštaisyti kai kuriuos riktus.

Mircea Eliade

Kaskaisas, 1945 m. kovas

Paryžius, 1947 m. gegužė

Pirmas skyrius

ARCHETIPAI IR KARTOTĖ

Problema

Šios knygutės tikslas — panagrinėti kai kuriuos archainės ontologijos aspektus, tiksliau sakant — *būties* ir *tikrovės* sampratas, kurias galima išsiaiškinti, tyrinėjant senovinių visuomenių žmonių elgesį. „Senovinės“, arba „tradicinės“, visuomenės apima tiek pasaulį, kuris paprastai vadinamas „pirmykščiu“, tiek senasias Azijos, Europos ir Amerikos kultūras. Žinoma, metafizinės archainio pasaulio koncepcijos ne visada formuluojamos sąvokų kalba; bet simbolis, mitas, ritualas įvairiomis plotmėmis ir jiems būdingomis priemonėmis perteikia sudėtingą nuoseklių teiginių apie galutinę daiktų tikrovę sistemą, kurią galima laikyti metafizika. Vis dėlto mums svarbu suprasti gilią tų simbolių, mitų ir apeigų prasmę, kad ištengtume ją perteikti mums įprasta kalba. Kai stengiamės perprasti kokio nors senovinio mito ar simbolio tikrąją prasmę, būname priversti konstatuoti, jog ta prasmė atskleidžia tam tikrą sąmonės užimamą Kosmose padėtį, taigi ir tam tikrą metafizinę poziciją. Bergždžios pastangos ieškoti senovės kalbose sąvokų, kurias per didelį vargą sukūrė didžiosios filosofinės tradicijos: galimas daiktas, tokį žodžių, kaip „būtis“, „nebūtis“, „realus“, „nerealus“, „tapsmas“, „iliuzinis“ ir kitų, nėra Australijos senbuvių ar senovės Mesopotamijos gyventojų kalbose. Bet net jeigu žodžio trūksta,

daiktas yra: tiktais jis „išreiškiamas“, tai yra atskleidžiamas, rišliai samplaika — simboliai ar mitais.

Stebint archainio žmogaus elgesį apskritai, krenta į akis štai kas: išorinio pasaulio daiktai, kaip, beje, ir žmonių veiksmai tikraja šio žodžio prasme, *neturi savarankiškos vidinės vertės*. Daiktas arba veiksmas įgauna *vertę* ir šitaip pasidaro *realus* todėl, kad vienaip ar kitaip dalyvauja jį pranokstančioje tikrovėje. Koks nors akmuo iš daugelio kitų tampa *šventas* — ir kartu bemat prisipildo *būties* — dėl to, jog jis yra hierofanija² arba pasižymi *manu*³, arba jo forma rodo, kad jam būdinga tam tikra simbolika, arba vėlgi, kad jis yra tam tikro mistinio akto liudmena, ir t.t. Daiktas pasirodo besas tam tikros *išorinės jėgos*, kuri jį išskiria iš jo aplinkos ir suteikia jam *prasmię* ir *vertę*, talpykla. Ši jėga gali slypėti daikto substancijoje arba formoje; uola *pasirodo* esanti šventa todėl, kad jau pati jos būtis yra hierofanija: būdama nesugnuždoma, nepažiežiama, *ji yra* tai, kas néra žmogus. Ji atspari laikui, jos realybę padvigubina jos amžinumas. Netgi pats paprasčiausias akmuo gali būti paskelbtas „brangiaverčiu“, t.y. prisodrintu stebuklingos arba religinės galios, vien dėl jo simbolinės formos ar kilmės: „perkūno akmuo“, nes manoma, kad jis nukritęs iš dangaus; perlas, nes atsiradęs iš vandenyno. Kiti akmenys bus šventi todėl, kad juose glaudžiasi protėvių vėlės (Indija, Indonezija), arba todėl, kad kitados jie buvo dievoraiškos arena (kaip antai bethel /Bet-Elis/, pravertęs kaip Jokūbo guolis), arba todėl, kad juos pavertė šventais auka ar priesaika (plg. mūsų *Traité d'histoire des religions*, p. 191 ir toliau).

Dabar pereikime prie žmogaus veiksmų, suprantama, prie tų, kurie néra perdėm automatiški; jų reikšmė, jų vertė yra susijusi ne su grynai fizine duotybe, bet su tuo, kad jie atkuria pirmapradį veiksmą, atkartoja mistinį pavyzdį. Maitinimasis néra paprastas fiziologinis veiksmas,

jis atkartoja komuniją. Vedybos ir kolektyvinė orgija turi savo mitinius prototipus; jos kartojamos todėl, kad jas padarė šventas nuo pat pradžių („anuo metu“, *ab origine*) dievai, protėviai arba herojai.

Savo sąmoningo elgesio apraiškose „pirmykštis“, archainis žmogus nežino veiksmo, kurio nebūtų anksčiau atlikęs ir išgyvenęs kitas, *kitas — ne žmogus*. Jo gyvenimas — tai nenutrūkstama kartotė veiksmų, kuriuos kadaise yra įvykdę kiti.

Šis sąmoningas tam tikrų paradigminių veiksmų kartojimas rodo savitą ontologiją. Gamtos daiktas ir žmogaus rankų dirbinys įgyja savo *realybę*, savo *tapatybę* tik todėl, kad jis yra transcendentinės *realybės* dalis. Veiksmas įgauna prasmę, *realumą* tik tada, jei atkartoja koki nors pirmapradži veiksmą.

Geriau pažinti šios archainės ontologijos struktūrą mums padės tam tikros faktų, paimtų iš įvairių kultūrų, grupės. Visų pirma ieškojome pavyzdžių, kurie galėtų kuo aiškiau atskleisti tradicinės minties mechanizmą, kitaip sakant, faktų, kurie mums padėtų suprasti, *kaip* ir *kodėl* pirmykščių bendruomenių žmogui koks nors daiktas tam-pa *realus*. Mums svarbu pirmiausia gerai suprasti ši mechanizmą, kad paskui galėtume imtis žmogaus būties ir istorijos problemos archainio dvasingumo plotmėje.

Savo medžiagą suskirstėme į kelias dideles rubrikas:

- 1) faktai, rodantys, kad archainiam žmogui realumas yra dangiškojo archetipo *megdžiojimo* funkcija;
- 2) faktai, rodantys, kad *realumą* suteikia bendrumas su „Centro simbolika“: miestai, šventyklos, namai pasidaro *realūs* dėl to, kad supanašėja su „Pasaulio Centru“;
- 3) pagaliau reikšmingi pasaulietiški ritualai ir veiksmai, kurie jiems teikiamą prasmę turi tik todėl, kad jie yra sąmoningas veiksmų, atliktų *ab origine* dievų, herojų ir protėvių, *kartojimas*.

Paprastas šių faktų išdėstymas leis imtis tirti po jais slypinčią ontologinę koncepciją, kurią paskui ketiname išlukšteni ir kurią tik tokš faktų pateikimas gali pagrįsti.

Šalių, šventyklų ir miestų dangiškieji arhetipai

Pagal senovės Mesopotamijos tikėjimus, Tigro prototipas yra Anunitos (*Anunīt*) žvaigždė, o Eufrato — Kregždės žvaigždė*. Viename šumerų tekste kalbama apie „dievų formų buveinę“, kurioje gyvena „gyvulių kaimenių ir javų (dievybė)“**. Panašiai Altajaus tautoms kalnai turi idealų prototipą danguje***.

Egipto vietovės ir nomai⁴ buvo pavadinti pagal „dangaus laukus“: iš pradžių sužinota apie „dangaus laukus“, paskui jie buvo sutapatinti su Žemės geografija****.

Iranėnų kosmologijoje⁵ (zervanitų⁶ tradicija) „kiekvienas žemės reiškinys, tiek abstraktus, tiek konkretus, atitinka dangišką, transcendentinį, nematomą žodį, Platono „idėjos“ prasme. Kiekvienas daiktas, kiekviена savyka reiškiasi dviem aspektais: *mēnōk* ir *gētik*. Yra matomas dangus, vadinasi, yra ir *mēnōk* dangus, kuris nematomas (*Bundahishn*⁷, 1). Mūsų žemė atliepia dangišką žemę. Kiekvienna dorybė, padaroma čia, getoje (*gētāh*), turi dangiškajį atitikmenį, kuris yra tikroji realybė... Metai, maldai... pagaliau visa, kas reiškiasi getoje, turi kartu ir *mēnōk*. Kūrinija paprasčiausiai sudvigubinama. Kosmogonijos po-

* Plg. mūsų *Cosmologie și alchimie babiloniană*. București, 1937, p. 21, 59.

** Edward Chiera. *Sumerian Religious Texts*. Upland, 1924, p.29.

*** U. Holmberg. *Der Baum des Lebens*. Helsinki, 1923, S.39.

**** Raymond Weill. *Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*. Paris, 1936, p. 62 ir toliau.

žiūriu, kosminė stadija, apibūdinama kaip *mēnōk*, yra pirmesnė už *gētik* stadiją.”*

Skyrium imant, ir šventykla — visų švenčiausia vieta — turėjo savo dangiškajį prototipą. Ant Sinajaus kalno Jahvė parodo Mozei „pavyzdį“ šventyklos, kurią jis turi pastatyti: „Tepadarо jie man šventovę, idant galėčiau gyventi tarp jų. Tiksliai, kaip tau rodau — pagal Padangtės ir viso jos apstatymo pavyzdį, taip turite ją padaryti“ (Iš 25, 8—9). „Žiūrėk, kad juos padarytum pagal jų pavyzdį, parodytą tau ant kalno“ (Iš 25, 40). Ir kai Dovydas duoda savo sūnui Saliamonui šventovės, padangtės ir visų reikmenų brėžinį, jis tikina, kad „Jis tiksliai... užsirašęs brėžinio nurodymus, nes jি vedė Viešpaties ranka“ (1 Krn 28, 19). Vadinasi, jis matė dangiškajį pavyzdį**.

Pats seniausias dokumentas apie šventyklos archetipą yra Gudėjos įrašas, skirtas jo pastatydintai šventyklių Lagaše. Sapne karalius išvysta deivę Nidabą — ji jam parodo plokštę, kurioje suminėtos palankios žvaigždės — ir dievą, atskleidžiantį šventyklos brėžinį***. Taip pat ir miestai turi savo dieviškajį prototipą. Visų Babilonijos miestų pirmavaizdžiai yra žvaigždynuose: Siparo — Vėžio žvaigždyne, Ninevijos — Grįžulo Ratuose, Ašuro — Arkture ir t.t.**** Senacheribas pastatydina Nineviją pagal „projektą, nubraižytą žiloje senovėje danguje išsidėsčiusių žvaigždžių“. Pavyzdys ne tik pirmesnis už žemės

* H. S. Nyberg. „Questions de cosmogonie et cosmologie mazdéennes“. *Journal Asiatique*, juillet — septembre, 1931, p. 1—134.

** Plg. rabiniškias tradicijas: Raphael Patai. *Man and Temple*. London, 1947, p. 130 ir toliau.

*** E. Burrows. „Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion“. *The Labyrinth*, ed. S. H. Hooke. London, 1935, p. 65 ir toliau.

**** Plg. mūsų *Cosmologie...*, p. 22; Burrows, p. 60 ir toliau.

statinius, bet ir yra idealioje (dangiškoje) amžinybės sri-tyje. Apie tai sako Saliamonas: „Tu įsakei statyti šven-tyklą ant savo šventojo kalno ir aukurą savo buveinės mieste, atvaizdą tavo šventosios Padangtės, kurią tu pri-rengi nuo pat pradžios“ (Išm 9, 8).

Dangiškają Jeruzalę Dievas sukūrė pirmiau, nei žmo-gaus rankos pastatė Jeruzalės miestą: būtent apie ją kal-ba pranašas Baruchas *Siriškojoje apokalipsėje*⁸, II, 2, 2—7: „Ar tu manai, kad tai yra miestas, apie kurį aš pasakiau: „Savo rankų delnuose aš pastačiau tave“? Statinys, kuris nūnai stovi tarp jūsų, ne tas, kuris atsiskleidė manyje, ne tas, kuris buvo parengtas nuo to laiko, kai nutariau su-kurti Rojų, ir kurį aš parodžiau Adomui prieš jam nusi-dedant...“* Dangiškoji Jeruzalė įkvėpė visus žydų prana-šus: Tobiją (13, 16), Izaiją (49, 11 ir toliau), Ezekielį (40) ir kt. Kad parodytų Jeruzalės miestą dieviškais regėjimais, Dievas pastato Ezekielį ant labai aukšto kalno (Ez 40, 6 ir toliau). Ir *Sibilių pranašystės*⁹ mini Naujają Jeruzalę, ku-rios viduryje spindi „šventykla su milžinišku bokštu, re-miančiu debesis ir matomu visu“**. Bet pats gražiausias dangiškosios Jeruzalės aprašymas — *Apreiškime Jonui* (21, 2 ir toliau): „Ir išvydau šventąjį miestą — naujają Jeruza-lę, nužengiančią iš dangaus nuo Dievo, kuri buvo išsi-puošusi kaip nuotaka savo sužadėtiniui“.

Tokį patį požiūrį aptinkame ir Indijoje: visi karališ-kieji Indijos miestai, netgi šiuolaikiniai, yra pastatyti pa-gal mitinio dangiškojo miesto, kuriame Aukso amžiuje (*in illo tempore*) gyveno Visatos viešpats, pavyzdži. Ir ly-giai taip pat kaip ir jis, karalius stengiasi atgaivinti Auk-so amžių ir vėl įvesti tobulą valdžią; tai mintis, su kuria

* R. H. Charles, ed. *The Apocrypha and Pseudo-epigrapha of the Old Testament*. Oxford, 1913, vol. 2, p. 482.

** Charles, vol. 2, p. 405; Alberto Pincherle. *Gli Oracoli Sibilini giudaici*. Roma, 1922, p. 95—96.

dar susidursime šiame veikale. Antai Ceilone pagal dangiškojo Alakamandos miesto pavyzdį yra pastatyti Sihagirio rūmai-tvirtovė, „sunkiai prieinami žmonėms“ (*Mahāvastu*, 39, 2). Idealusis Platono miestas irgi turi dangiškąjį pirmavaizdį (*Valstybė*, 592 b; ten pat, 500 e). Platono „formos“ nėra astralinės, tačiau jų mitinė sritis išsidėsčiusi viršžeminėse sferose (*Faidras*, 247, 250).

Taigi mus supantis pasaulis, kuriame juntamas žmogaus buvimas ir veikla, — kalnai, į kuriuos jis kopia, gyvenamos ir dirbamos vietovės, laivuoamos upės, miestai, šventovės — turi savo nežemiškus archetipus, kurie suvokiami arba kaip „*planas*“, „*forma*“, arba kaip paprasciausias, tik aukštesnio kosminio lygmens, „*atitikmuo*“. Bet ne viskas „*mus supančiamė pasaulyje*“ turi tokius prototipus. Pavyzdžiui, dykvietės, apgyventos pabaisų, nedirbamos žemės sritys, nepažistamos jūros, į kurias nedrįsta leistis né vienas laivininkas, ir t.t., neturi, kaip Babilono miestas arba Egipto nomas, savo atskiro prototipo. Jos atitinka mitinį, bet jau kitokios rūšies, modelį: vienos šios laukinės, nedirbamos sritys ir t.t. atliepia chaosą; jos priskiriamos dar nediferencijuotai, beformei būčiai iki Pasaulėkūros. Todėl, kai užvaldoma kokia nors teritorija, t.y. kai pradedama ja naudotis, *atlickamos apeigos*, kurios simboliškai atkartoja Pasaulėkūros aktą; iš pradžių nedirbama sritis „*kosmizuojama*“, o paskui apgyvenama. Kiek toliau dar kalbėsime apie naujai atrastą žemį užvaldymo apeigų prasmę. Kol kas norime vien pabréžti, kad mus supantis pasaulis, įgyventas žmonių, gauna tik tokį įteisinimą (*validité*), koki jam suteikia nežemiškasis prototipas, esantis jo modeliu. Žmogus kuria pagal tam tikrą archetipą. Dangiškuosius pirmavaizdžius turi ne tik jo miestas ar šventykla, bet ir visas jo gyvenamas kraštas su visomis jų drékinančiomis upėmis, su visais jų maitinančiais laukais ir t.t. Babilono žemėlapis vaizduoja miestą vidury plačios apskritos teritorijos, kurią juosia Ame-

ro upė, — būtent taip, kaip šumerai įsivaizduoja Rojų (*Cosmologie*, p. 22). Kaip tik ši miesto kultūrų sasaja su archetipiniu modeliu suteikia joms realybę ir teisėtumą.

Įsikūrimas naujoje, nežinomoje ir negyvenamoje šalyje tolygus kūrybos aktui. Kai skandinavų naujakuriai paėmė savo nuosavybę Islandiją, *landnáma*, ir ēmėsi plėsti dirvonus, jie to nelaikė nei savitu, nei įprastiniu žmogaus darbu. Šis jų darbas jiems buvo viso labo pirmapradžio veiksmo atkartojimas: chaoso pavertimas kosmosu dieviškuoju kūrybos aktu. Įdirbdami dykžemę, jie kartojo veiksmus dievų, kurie organizavo chaosą, suteikdami jam formas ir dėsnius*. O dar geriau: žemės užkariaivimas būna tikras tik atlikus (tiksliau: per) užvaldymo ritualą, kuris yra tik pirmapradžio Pasaulėkūros akto pamėgdžiojimas. Vedų Indijoje žemė buvo teisėtai užvaldoma tik pastačius aukurą dievui Agniui**. „Sakoma, kad įsikurta (*avasyati*), kai pastatomas aukuras (*gārhapatya*), ir visi stačiusieji aukurą yra įsikūrę (*avasitāh*)“, — skelbia *Çatapatha Brāhmaṇa*¹⁰ (VII, 1, 1, 1—4). Bet aukuro, skirto Agniui, pastatymas yra ne kas kita, kaip mikrokosminis Pasaulėkūros akto atkartojimas. Maža to, kiekvienas aukojimas yra Pasaulėkūros akto atkartojimas, kaip mums nedviprasmiškai tvirtina indų tekstai (pavyzdžiui, *Çat. Brāh.* XIV, 1, 2, 26 ir kt.; žr. taip pat II skyrių). Ispanų ir portugalų konkistadorai savo atrastas ir užkariautas salas bei žemynus užimdavo Kristaus vardu. Kryžiaus iškėlimas prilygo šalies „pateisinimui“ ir „pašventinimui“, jos „naujam gimimui“, šitaip pakartodamas krikštą (sukūrimo akta). Savo ruožtu anglų jūrininkai imdavo savo nuosavybę nukariautas kraštus Anglijos karaliaus, naujojo pasaulio viešpaties, vardu.

* Plg. van Hamel, cituojamą: G. van der Leeuw. *L'homme primitif et la religion*. Paris, 1940, p. 110.

** Ananda K. Coomaraswamy. *The Rig-Veda as a Land-náma-bók*. London, 1935, p. 16, ir kt.

Vediškųjų, skandinaviškųjų ar romėniškųjų ceremonijų reikšmė mums bus aiškesnė, kai ištirsime Pasaulekūros, tikrai dieviško akto, pakartojimo prasmę. Kol kas atminime viena: kiekviena teritorija, užimta siekiant joje apsigyventi ar ją naudoti kaip „gyvybinę erdvę“, pirmiau iš „chaoso“ paverčiama „kosmosu“; tai yra ritualu jai su teikiama tam tikra „forma“, kuri ją paverčia *realia*. Aki vaizdu, kad realybė archainėje sąmonėje reiškiasi kaip jėga, veiksmingumas ir trukmė. Todėl realybė tikraja žodžio prasme yra *šventa*, nes vien tai, kas *šventa*, yra absoliučiu būdu, efektyviai veikia, kuria ir paverčia daiktus tvariais. Nesuskaičiuojami erdvės, daiktų, žmonių pašventinimo aktai liudija pirmynkščio žmogaus pakvaišimą dėl realybės, jo *būties* geismą.

Centro simbolika

Greta archainio tikėjimo dangiškaisiais miestų ir šventyklių archetipais aptinkame ir kitų tikėjimų, dar gausiau paliudyti dokumentų ir susijusių su „centro“ sąvoka. Šią problemą tyrinėjome viename ankstesniame savo darbe*; čia pasitenkinsime primindami prieitas išvadas. Architektoninę centro simboliką galima formuluoti taip:

- Šventasis Kalnas — ties kuriuo susitinka Žemė ir Dangus — yra Pasaulio centre;
- bet kuri šventykla ar rūmai — ir, vadinas, bet kuris šventasis miestas ar karaliaus būstinė — yra „šventasis kalnas“ ir kartu Centras;
- šventasis miestas arba šventykla, būdami *Axis Mundi* (Pasaulio Ašis), yra laikomi Dangaus, Žemės ir Pragaro salyčio tašku.

Kiekvieną iš šių simbolių pailiustruokime keliais pavyzdžiais:

* Žr. mūsų *Cosmologie*, p. 26—50; plg. taip pat *Images et symboles*. Paris, 1953, chap. 1.

A. Pasak indų tikėjimų, Meru kalnas stūkso pasaulio centre, o virš jo spindi Šiaurės žvaigždė. Uralo ir Altaijus tautos taip pat žino centrą žymintį kalną — Sumeru, virš kurio kabo Šiaurės žvaigždė. Pagal iranėnų tikėjimus, šventasis kalnagūbris Haraberezaiti (arba Elbursas) yra Žemės viduryje ir siekia Dangų*. Laoso budistai (iš šiaurė nuo Siamo) žino Zinalo (Zinnalo) kalną pasaulio centre. Edos (Edda) Hímingbjorgas (Hímingbjörg), kaip rodo jo vardas, yra „dangaus kalnas“; kaip tik tenai vaivorykštė (Bifröst) pasiekia dangaus skliautą. Panašių tikėjimų aptinkame ir tarp suomių, japonų bei kt. Priminkime, kad, anot Malakos pusiasalio semangų, pasaulio centre riogso milžiniška uola Batu Ribnas (Batu-Ribn); po ja yra pragaras. Kitados ant uolos iš dangų kilo medis**. Taigi pragaras, žemės centras ir dangaus „vartai“ yra ant tos pačios ašies, ir šia ašimi pereinama iš vienos kosminės sferos į kitą. Sunku būtų patikėti šios kosmologinės teorijos autentiškumu tarp semangų, jei nebūtų pagrindo manyti, jog ši teorija išryškėjo jau prieistoriniais laikais***. Kaip tiki Mesopotamijos gyventojai, Žemės centro kalnas jungė Dangų ir Žemę; tai „Šalių Kalnas“, jungiantis šalis vieną su kita****. Tikrai sakant, zikuratas (ziqqurat) buvo kosminis kalnas, t.y. simbolinis Kosmoso atvaizdas; septyni jo aukštai reiškė septynerias planetų dausas (kaip Borsipoje) arba pasaulio spalvas (kaip Ure).

* W. Kirlfel. *Die Kosmographie der Inder*. Bonn, 1920, p. 15; Holmberg. *Op. cit.*, p. 41; A. Christensen. *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*. Vol. 2. Leyden—Uppsala, 1934, p. 42; mūsų *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, 1951, p. 242 ir toliau.

** Plg. P. Schebesta. *Les Pygmées*. Paris, 1940, p. 156 ir toliau; kiti pavyzdžiai mūsų *Chamanisme*, p. 253 ir toliau.

*** Plg., pvz.: W. Gaerte. „Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme“. *Anthropos*, IX, 1914, p. 956—979.

**** A. Jeremias. *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. 2. Aufl. Berlin ind Leipzig, 1929, S. 130.

Taboro kalnas Palestinoje galėjo reikšti *tabbūr*, t.y. „bamba“, *omphalos*. Garizimo kalnui viduryje Palestinos, be abejo, buvo pripažistamas Centro prestižas, nes jis buvo vadinamas „žemės bamba“ (*tabbūr eres*; plg. Ts 9, 37: „.... Žiūrėk, žmonės leidžiasi nuo Tabur-Erezo...“). Padavimas, užrašytas Peterio Comestoro, skelbia, kad vasaros saulėgrįžos dieną saulė nemeta šešėlio ant „Jokūbo šulinio“ (prie Garizimo). Iš tikrujų, patikslina Comestoras, „sunt qui dicunt locum illum esse umbilicum terrae nostrae habitabilis“ (yra tvirtinančių, kad ši vieta yra mūsų gyvenamos žemės bamba). Palestina, kaip aukštai esanti šalis, nes ji netoli nuo pasaulio kalno viršūnės, nebuvo apsemta tvano. Viename rabinų tekste sakoma: „Izraelio žemė nebuvo paskandinta tvano“*. Krikščionių įsitikini mu, pasaulio centre stūksojo Golgota, nes ji buvo kosminio kalno viršūnė ir kartu vieta, kur buvo sukurtas ir palaidotas Adomas. Taigi Išganytojo kraujas užlašėjo ant Adomo, palaidoto Kryžiaus papédėje, kaukolės, ir atpirko jį. Tikėjimas, kad Golgota yra pasaulio centras, išliko Rytų krikščionių tautosakoje (pavyzdžiui, ukrainiečių; Mansika, cituojamas Holmbergo, p. 72).

B. Patys babiloniečių šventyklų ir šventų bokštų pavadinimai liudija apie jų tapatinimą su pasaulio kalnu: „Namų kalnas“, „Visų žemų Kalno namai“, „Audrų kalnas“, „Dangaus ir Žemės saitas“** ir t.t. Viename karaliaus Gudėjos laikų cilindriniame spaude sakoma, kad

* Plg. Burrows. *Op. cit.*, p. 51, 54, 62 n. 1; A. J. Wensinck. *The Ideas of the Navel of the Earth*. Amsterdam, 1916, p. 15; Patai, p. 85. Tokia pati simbolika Egipte, plg. Patai, p. 101, n. 100.

** Th. Dombart. *Der Sakralturm*, I: *Zikkurat*. München, 1920, p. 34; plg. A. Parrot. *Ziggurats et Tour de Babel*. Paris, 1949. Indų šventyklos taip pat tapatinamos su kalnais, plg. Willy Foy. „Indische Kultbauten als Symbole des Götterbergs“. *Festschrift Ernst Windisch*. Leipzig, 1914, p. 213—216. Tokia pati actekų simbolika; plg. W. Krickeberg. „Bauform und Weltbild im alten Mexico“. *Paideuma*, IV, 1950, p. 295—333.

„(dievo) menė, kurią jis (karalius) pastatydino, panėši į pasaulio kalną“*. Kiekvienas Rytų miestas stovėjo pasaulio centre. Babilonas buvo *Bāb-ilāni*, „dievų durys“, nes čia dievai nusileidžia žemėn. Tobulo kinų valdovo sostinėje vasaros saulėgržos vidurdienį gnomonas¹¹ neturi mesti šešėlio. Tokia sostinė yra Visatos Centre, šalia stebuklingojo medžio „Statusis stiebas“, dzianmu (*kien-mou*, kin. *jian-mou*), kur susikerta trys kosminės sferos: Dangus, Žemė ir Pragaras**. Borobuduro (*Barabudur*) šventykla yra Kosmoso atvaizdas ir pastatyta kaip dirbtinis kalnas (panašiai kaip zikuratai). Kopdamas į jį maldininkas artinasi prie Pasaulio Centro ir viršutinėje jo aikštelėje tarsi pakyla į kitą lygmenį: perėjės žemiškąją, nevienalytę erdvę, įžengia į „skaistumos sferą“. Šventieji miestai ir šventosios vietas tapatinamos su kosminėmis viršukalnėmis. Kaip tik todėl Jeruzalė ir Sionas nebuvo apsemti tvano. Kita vertus, pagal islamo tradiciją, aukščiausia Žemės vieta yra Kaaba (*Kā'aba*), nes „Šiaurės žvaigždė liudija, kad ji yra prieš Dangaus centrą“ (*Kīsā'ī*, cituojama: Wensinck. *Op. cit.*, p. 15).

C. Pagaliau dėl savo padėties Kosmoso centre šventykla arba šventasis miestas visada esti trijų kosminių sferų — Dangaus, Žemės ir Pragaro — salyčio taškas. *Duran-ki*, „Dangaus ir Žemės saitas“, — taip vadinosi Nipuro, Larsos ir, be abejo, Siparo šventovės. Babilonas turėjo aibę vardų, tarp jų ir „Dangaus ir Žemės pagrindo namai“, „Dangaus ir Žemės saitas“. Tačiau visada kaip tik Babilonas reiškė Žemės ir požeminių sferų ryšį, nes miestas buvo pastatytas ant *bāb-apsī*, „apsū vartų“***; *apsū* reiškė Chaoso prieš sukuriant pasaulį vandenis. Tokia pati

* W. F. Albright. „The Mouth of the Rivers“. *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXXV, 1919, p. 173.

** Marcel Granet. *La pensée chinoise*. Paris, 1934, p. 324; mūsų *Chamanisme*, p. 243 ir toliau.

*** A. Jeremias, p. 113; Burrows, p. 46 ir toliau, 50.

ir žydu tradicija. Jeruzalės šventyklos uola giliai įsmigusi į požeminius vandenis (*tehōm*). Mišnoje¹² sakoma, jog šventykla esanti tiesiai virš *tehōm* (žydiškas *apsū* atitinkmuo). Kaip Babilone buvo „*apsū* vartai“, taip Jeruzalės šventyklos uola dengė „*tehōm* žiotis“*. Panašių vaizdinių aptinkame ir indoeuropiečių pasaulyje. Pavyzdžiui, romėnams *mundus*, t.y. vaga, išariama aplink vietą, kurioje turi būti įkurtas miestas, yra požeminiai sferų ir žemiškojo pasaulio salyčio taškas. „*Kai mundus atversta, taip sakant, atsiveria vartai niūrioms požemių dievybėms*“, — sako Varonas (pacituota Makrobijaus veikale *Saturnalia*, I, 16, 18). Italikų šventykla buvo aukštutinio (dieviškojo), žemiškojo ir požeminio pasaulių sankirtos vieta.

Kosminio kalno viršūnė nėra vien aukščiausias žemės taškas: ji kartu yra ir Žemės bamba, taškas, kuriame prasidėjo pasaulėkūra. Kartais kosmologiniai padavimai netgi perteikia Centro simboliką žodžiais, tarsi perimtais iš embriologijos. „Švenčiausiasis sukūrė pasaulį kaip gemalą. Visai kaip gemalas pradedė augti nuo bambos, taip ir Dievas pradėjo kurti pasaulį nuo bambos, ir nuo jos pasaulis išplito į visas puses“. *Yoma* tvirtina: „pasaulis buvo sukurtas pradedant nuo Siono“**. *Rigvedoje* (pavyzdžiui, X, 149) įsivaizduojama, kad Visata ēmė plisti iš vieno centrinio taško (plg. komentarą knygoje: Kifel. *Kosmographie*, p. 8). Žmogus, kosmogonijos atvaizdas, irgi buvo sukurtas tam tikrame centre, Pasaulio Centre. Pagal Mesopotamijos tradiciją, žmogus buvo sukurtas taške, kur yra „Žemės bamba“, kur UZU (kūnas), SAR (ryšys), KI (vieta, žemė), ten, kur yra *Dur-an-ki*, „Dangaus ir Žemės saitas“. Ormazdas¹³ sukūrė pirmąjį jautį Evagdatą (*Evag-*

* Tekstai: Burrows, p. 49; žr. taip pat Patai, p. 55 ir toliau.

** Tekstai, cituojami: Wensinck. *Op. cit.*, p. 16, 19; plg. taip pat: W. H. Roscher. „*Neue Omphalosstudien*“. *Abhandlungen der König. Sächs. Gesell. der Wissenschaft*, Phil.-hist. Klasse, XXXI, 1, 1915, p. 16 ir toliau, 73 ir toliau; Burrows, p. 57; Patai, p. 85.

dāth) ir pirmajį žmogų Gajomardą (*Gajōmard*) pasaulio centre*. Rojus, kuriame iš molio buvo sukurtas Adomas, žinoma, yra Kosmoso centras. Rojus buvo „Žemės bambā“ ir, pagal sirų tradiciją, buvo įkurdintas ant kalno, aukštesnio už visus kitus. Pasak sirų knygos *Lobių ola*, Adomas buvo sukurtas Žemės centre, toje pačioje vietoje, kurioje vėliau buvo pastatytas Jėzaus kryžius. Tokias pačias tradicijas išsaugojo ir judaizmas. Žydų apreiškimas ir midrašai¹⁴ (*midrash*) patikslina, jog Adomas buvo sukurtas Jeruzalėje**. Kadangi Adomas buvo palaidotas toje pačioje vietoje, kurioje buvo sukurtas, t.y. pasaulio centre, ant Golgotos, tad Išganytojo kraujas — kaip esame sakę anksčiau — išpirks ir jį.

Centro simbolika yra kur kas sudėtingesnė, bet mūsų tikslams pakaks ir tų kelių paminėtų aspektų. Pridurkiame, jog tokia simbolika išsilaike Vakarų pasaulyje iki naujujų laikų išvakarių. Senovinė šventyklos kaip *imago mundi* samprata, idėja, kad šventovė iš esmės atkuria visatą, buvo pritaikyta krikščioniškosios Europos sakralinei architektūrai: pirmųjų mūsų eros amžių bazilikos, kaip ir viduramžių katedros, simboliškai vaizduoja dangiškąją Jeruzalę***. O Kalno, Dangun Žengimo ir „Centro paieškų“ simbolika aiškiai paliudyta viduramžių literatūroje ir išryškėja, nors vien užuominomis, net kai kuriuose pastarujų amžių literatūros kūriniuose****.

* Burrows, p. 49; Christensen. *Op. cit.*, I, p. 22 ir toliau.

** Wensinck, p. 14; Sir E. A. Wallis Budge. *The Book of the Cave of Treasures*. London, 1927, p. 53; O. Dähnhardt. *Natursgagen*, I, Leipzig, 1909, p. 112; Burrows, p. 57.

*** Apie senovės Rytų šventykłų kosminę simboliką žr.: A. M. Hocart. *King and Councillors*. Cairo, 1936, p. 220 ir toliau; Patai. *Op. cit.*, p. 306 ir toliau. Apie kosminę bazilikų ir katedrų simboliką žr.: H. Sedlmayr. „Architektur als abbildende Kunst“. *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte*, Phil.-hist. Klasse, 225/3, 1948; id., *Die Kathedrale*. Zürich, 1950.

**** Plg. *Images et symboles*, chap. 1.

Kosmogonijos kartotė

Taigi „Centras“ yra didžiausio šventumo, absoliučios realybės sfera. Lygiai taip pat visi kiti absoliučios realybės simboliai (Gyvybės ir Nemirtingumo medžiai, Amžinos jaunystės šaltinis ir t.t.) irgi yra Centre. Kelias, vedantis į Centrą, yra „sunkus kelias“ (*dūrohana*), ir tai pasitvirtina visose tikrovės pakopose: varginantis priėjimas prie šventyklos (kaip antai prie Borobuduro); maldingosios kelionės į šventąsias vietas (Meką, Hardvarą, Jeruzalę ir pan.); pavoju kupinos, didvyriškos kelionės ieškant Aukso vilnos, Auksinio obuolio, Gyvybės žolelės ir pan.; klaidžiojimai labirinte; vargai, su kuriais susiduria kiekvienas, ieškantis kelio į save, į savo esybės „centrą“, ir t.t. Kelias sunkus ir pilnas pavoju, nes iš tikrujų tai perėjimo ritualas: iš pasaulietiškosios sferos į šventąją; iš laikinumo ir iliuziškumo į realybę ir amžinumą; iš mirties į gyvenimą; nuo žmogaus prie dievybės. „Centro“ pasiekimas tolygus pašventinimui, iniciacijai¹⁵; būtį, dar vakar pasaulietišką ir iliuzinę, dabar pakeičia nauja, reali, tvari ir veiksminga būtis.

Jei kūrybos aktas — perėjimas iš to, kas neišreikšta, į tai, kas išreikšta, arba, kosmologijos kalba tariant, iš Choso į Kosmosą; jei Pasaulėkūra — visa savo apimtimi — prasidėjo iš kažkokio „centro“; jei dėl to visos būties apraiškos, nuo to, kas negyva, iki to, kas gyva, gali pradėti egzistuoti tik perdėm šventoje vietoje, tada mums darosi visiškai aiški ir šventųjų miestų („pasaulio centrų“) simbolika, ir geomantinės teorijos, kuriomis vadovaujamas iškuriant miestus, ir koncepcijos, pateisinančios jų statybos apeigas. Šioms statybos apeigoms ir teorijoms, kuriomis jos remiasi, paskyrėme vieną iš ankstesniųjų veikalų*; lai mūsų skaitytojas pasidomi juo. Priminsime tik du svarbius teiginius:

* *Comentarii la legenda Meșterului Manole. București, 1943.*

1) kiekvienas kūrybos aktas pakartoja patį kosmogeninį¹⁶ aktą — Pasaulio Sukūrimą;

2) todėl visa, kas *steigama*, steigama Pasaulio Centre (juk, kaip žinome, pats Pasaulio kūrimas prasidėjo iš tam tikro centro).

Iš aibės pavyzdžių, mūsų turimų po ranka, pasirinkome tik vieną, įdomų, beje, ir kitais požiūriais, todėl prie jo vis grįšime tolesniuose savo darbo puslapiuose. Indijoje „prieš padedant bent vieną akmenį... žvaigždininkas nurodo kertinio akmens vietą, esančią virš gyvatės, laikančios pasaulį. Meistras akmentašys nutašo *khadira* medžio kuolą ir įkala jį į žemę kokoso riešutu tiksliai nurodytoje vietoje, kad gerai pritvirtintų gyvatės galvą.“* Kertinis akmuo (*padmāçilā*) dedamas virš kuolo. Taigi kertinis akmuo atsiduria būtent „pasaulio centre“. Bet steigimo aktas drauge atkartoja kosmogeninį aktą, nes „pritvirtinti“, įkalti kuolą į gyvatės galvą, reiškia atkartoti pirmapradį Somos (*Rigveda*, II, 12, 1) arba Indros veiksma, kai šis „pribaigia gyvatę jos landoje“ (*Rigveda*, VI, 17, 9), kai jo žaibas „nurėžia jos galvą“ (*Rigveda*, I, 52, 10). Gyvatė simbolizuoja chaosą, neišreikštą amorfiskumą. Indra užtinka Vritrą¹⁷ (*Vṛtra*) (*Rigveda*, IV, 19, 3), nepadalytą (*aparvan*), nepabudintą (*abudhyam*), snaudžiantį (*abudhyamānam*), kietai įmigusį (*sushupānam*), tūsantį kiek ilgą (*āçayānam*). Nutrenkti gyvatę žaibu ir nukirsti jai galvą tolygu kūrybos aktui, perėjimui nuo to, kas neišreikšta, prie to, kas išreikšta, nuo to, kas neturi formos, prie to, kas turi formą. Vritra, pasiglemžęs Vandenis, laikė juos kalnų ertmėje. Tai reiškia: 1) arba tai, kad Vritra buvo absoliutus viso Chaoso, buvusio prieš sukuriant pasaulį, viešpats — kaip Tiamat¹⁸ ar bet kuri kita gyvatiška dievybė; 2) arba tai, kad didžioji Gyvatė, pasigrobusi Van-

* Mrs (Margaret) Sinclair Stevenson. *The Rites of the Twice-Born*. London, 1920, p. 354 ir išnaša.

denis sau vienai, pasmerkė visą pasaulį alinančiai sausrai. Ar ji pasiglemžė Vandenis prieš Pasaulėkūros aktą, ar po jo, šio pasisavinimo prasmė lieka ta pati: Vritra „kliudo“* pasauliui *tapti* arba *būti tvariam*. To, kas neišreikšta, slapta arba amorfisčia, simbolis Vritra reiškia Chaosą prieš Pasaulio sukūrimą.

Mūsų knygoje *Comentarii la legenda Meșterului Manole* bandėme paaiškinti statybų apeigas kaip kosmogoninės veikos pamėgdžiojimą. Teorijos, kuria grindžiamos šios apeigos, esmė tokia: niekas negali būti tvarus, jei néra „gyvas (idvasintas)“, jei auka jam nesuteikta „siela“; statybos ritualo prototipas yra aukojimas, atliktas kuriant pasaulį. Iš tikrujų, pagal kai kurias archaines kosmogonijas, pasaulis émė egzistuoti paaukojus pirmajį slibiną, Chaoso (Tiamat) simbolį, arba kosminį milžiną Ymirą (Ymir), Pangu (P'an Ku), Purušą (Purusha)¹⁹. Kad statinys būtų *realus* ir *tvarus*, atkartojamas dieviškasis pavyzdinių kūrybos aktas: pasaulių ir žmogaus sukūrimas. Iš pradžių sukuriamas vietas „realumas“ pašventinant žemės sklypą, t.y. paverčiant jį „centru“; paskui statybos akto teisėtumas sutvirtinamas dieviškojo aukojimo pakartojimu. Savaime suprantama, „centro“ pašventinimas vyksta erdvėje, kokybiškai skirtingoje nei žemiškoji erdvė. Dėl ritualo paradokso kiekviena pašventinta vieta sutampa su Pasaulio Centru, kaip ir bet kurio ritualo laikas sutampa su mitiniu „pradžios“ laiku. Kartojant kosmogoninį aktą konkretus laikas, kuriuo vykdoma statyba, nukeliamas į mitinį laiką, *in illud tempus*, kai buvo kuriamas pasaulis. Taigi statybos *realumas* ir *tvarumas* užtikrinamas ne vien tuo, kad žemiškoji erdvė paverčiama transcendentine erdve („Centru“), bet ir tuo, kad konkretus laikas paverčiamas mitiniu laiku. Bet kuris ritua-

* Mefistofelis irgi buvo *der Vater aller Hindernisse*, „visokių kliūčių tėvas“ (*Faustas*, eil. 6209).

las, kaip įsitikinsime toliau, vyksta ne tik pašventintoje, t.y. iš esmės kitokioje negu žemiškoji, erdvėje, bet ir „šventu laiku“, „anuo laiku“ (*in illo tempore, ab origine*), t.y. tuomet, kai dievas, protėvis arba herojus atliko rituālą pirmą kartą.

Dieviškieji ritualų modeliai

Kiekvienas ritualas turi dieviškajį modelį, archetipą; tai pakankamai gerai žinoma, tad galima pasitenkinti keliais pavyzdžiais. „Turime daryti tai, ką iš pradžių darė dievai“ (*Çatapatha Brāhmaṇa*, VII, 2, 1, 4). „Taip darė dievai; taip daro žmonės“ (*Taittirīya Brāhmaṇa*, I, 5, 9, 4). Šia indų patarle reziumuojama visa teorija, kuria grindžiami visų šalių ritualai. Ši teorija būdinga tiek vadinamosioms „pirmykštėms“ tautoms, tiek išsivysčiusioms kultūroms. Pietryčių Australijos čiabuviai atlieka apipjaustymą akmeniniu peiliu todėl, kad šitaip juos išmokė mitiniai protėviai; juodaodžiai zulai irgi elgiasi taip pat todėl, kad Unkulunkulus (kultūrinis didvyris²⁰) taip įsakė *in illo tempore*: „Vyrai turi būti apipjaustyti, kad nebūtų panašūs į vaikus“*. Indėnų paunių Hako ceremoniją žyniam apreiškė vyriausasis dievas Tirava (*Tirawa*) laikų pradžioje. Anot Madagaskaro sakalavų, „visų šeimos, visuomenės, tautinių, religinių papročių ir ceremonijų turi būti laikomasi taip, kaip reikalauja *lilindraza*, t.y. nustatytieji papročiai ir nerašytieji įstatymai, paveldėti iš protėvių...“** Nėra prasmės pateikti daugiau pavyzdžių — manoma, kad visiems religiniams aktams pradžią davė dievai,

* A. W. Howitt. *The Native Tribes of South East Australia*. London, 1904, p. 645 ir toliau; H. Callaway. *The Religious System of the Amazulu*. London, 1869. p. 58.

** A. van Gennep. *Tabou et totémisme à Madagascar*. Paris, 1904, p. 27 ir toliau.

kultūriniai didvyriai arba mitiniai protėviai*. Tarp kitko reikia pasakyti, jog „pirmykščiu“ tautų ne tik apeigos turi savo mitinius pavyzdžius, bet ir kiekvienas žmogaus veiksmas būna veiksmingas tiek, kiek tiksliai *atkartoja* laikų pradžioje dievo, herojaus ar protėvio atliktą veiksmą. Šio skyriaus pabaigoje dar sugrišime prie šių pavyzdinių veiksmų, kuriuos žmonės tik kartoja be paliovos.

Tačiau, kaip sakėme, tokia „teorija“ pateisina ritualą ne vien „pirmykštėse“ kultūrose. Pavyzdžiui, senovės Egipte vėlyvaisiais amžiais žynių apeigų ir žodžio galia priklausė nuo to, kaip jie kartojo pirmapradį veiksmą, atliktą dievo Toto, kuris sukūrė pasaulį savo Žodžio jėga²¹. Pagal Irano tradiciją, religines šventes įvedės Ormazdas, siekdamas paminėti Kosmoso sukūrimo, trukusio metus, etapus. Kiekvieno periodo, atitinkančio dangaus, vandenų, žemės, augalų, gyvūnų ir žmogaus kūrimo etapus, pabaigoje Ormazdas ilsėdavosi penkias dienas, šitaip nustatydamas pagrindines mazdaistų²² šventes. (Plg. *Bundahishn*, I, A 18 ir toliau). Žmogus tikтай kartojas Pasaulėkūros akta; jo religinis kalendorius primena visas metų kosmogonijos fazes, kurios įvyko *ab origine*. Iš tikrujų sakraliniai metai be paliovos kartojas sankūrą, žmogus yra kosmogonijos ir antropogonijos²³ amžininkas todėl, kad ritualas nukelia jį į mitinį pradžios metą. Bakchantas orgijų ritualais atkuria patetinę Dioniso dramą; orfikas savo įšventinimo ceremoniale atkartoja pirminius Orfėjo veiksmus, ir t.t.²⁴

Judėjiskasis-krikščioniškasis šabas irgi yra *imitatio dei*. Šabo poilsis atkartoja pirmapradį Viešpaties veiksmą, nes tai septintoji Pasaulio kūrimo diena, kurią Dievas „ilsėjosi nuo visų darbų, kuriuos buvo atlikęs“ (Pr 2, 2). Išganytojo teikinys visų pirma yra *pavyzdys*, kuriuo dera sek-

* G. van der Leeuw. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen, 1933, S. 349 ir toliau, 360 ir toliau.

ti. Nuplovės savo apaštalų kojas, Jėzus jiems tarė: „Aš jums daviau pavyzdį, kad ir jūs darytumėte, kaip aš jums dariau“ (Jn 13, 15). Šiaip nuolankumas — dorybė; bet kai ja sekama Išganytojo pavyzdžiu, ji — religinis aktas ir išganymo priemonė: „Kaip aš jus mylėjau, kad ir jūs taip mylėtumėte vienas kitą“ (Jn 13, 34; 15, 12). Ši krikščioniška meilė yra pašventinta Jėzaus pavyzdžio. Jos puoselėjimas šiaisiais laikais panaikina žmogiškosios būties nuodėmingumą ir sudievina žmogų. Kas *tiki* Jėzų, gali *padaryti* tai, ką padarė Jis; išnyksta jo ribotumas ir bejėgišumas. „Kas mane tiki, darys darbus, kuriuos aš darau...“ (Jn 14, 12). Liturgija kaip tik yra Išganytojo gyvenimo ir kančių priminimas. Toliau įsitikinsime, jog priminimas iš tikrujų yra „anų laikų“ reaktualizacija.

Vedybinės apeigos taip pat turi savo dieviškajį pavyzdį, o žmonių vedybos atkuria hierogamiją (šventąsias vedybas), teisingiau pasakius, Dangaus ir Žemės sajungą. „Aš esu Dangus, — sako vyras, — tu esi Žemė“ (*dyaur aham, pṛthivī tvam; Bṛhadāraṇyaka Upanishad*²⁵, VI, 4, 20). Jau *Atharvavedoje*²⁶ (*Atharva Veda*, XIV, 2, 71) vyras ir žmona tapatinami su Dangumi ir Žeme, o kitoje giesmėje (*Atharva Veda*, XIV, 1) kiekvienas vedybų judesys pagrįstas mitinių laikų prototipu: „Kaip Agnis paėmė dešinę šios žemės ranką, taip ir aš imu tavo ranką... lai dievas Savitaras (*Savitar*) paima tavo ranką... Tvaštaras (*Tvashtar*) sustaisė jos rūbą, kad taptų graži, kaip reikalauja Brihaspatis (*Bṛhaspati*) ir Dainiai. Lai Savitaras ir Bhaga suteikia šiai moteriai vaikų, kaip suteikė jų Saulės Dukrai!“ (48, 49, 53). Apvaisinimo rituale, kuris aprašomas *Brihadaranjaka upanišadoje*, apvaisinimo aktas virsta šventaja kosminio masto santuoka, sutelkdamas į viena visą būrį dievų: „Lai Višnus (*Vishnu*) parengia gimdą; lai Tvaštaras sukuria formas; lai Pradžiapatis (*Prajāpati*) įlieja sėklą; lai Dhataras (*Dhatar*) įdeda į tave gemalą“²⁷ (VI, 4, 21). Didonė

švenčia savo vestuves su Enėjumi siaučiant baisiai audrai (Vergilius. *Eneida*, IV, 160); jų sajunga sutampa su gaivalų sajunga; Dangus apglėbia savo pačią, pasiūsda mas vaisinanti lietų. Graikijoje vedybų apeigos mėgdžioja Dzeusą, slapta susijungiantį su Hera (Pausanijas, II, 36, 2). Diodoras Sicilietas (V, 72, 4) mus tikina, jog šventąją Kretos sajungą mėgdžiojė salos gyventojai; kitaip sakant, vedybų ceremonija buvo pateisinama pirmapradžiu veiksmu, įvykusiui „anuo metu“.

Mums rūpi iškelti aikštėn kosmogoninę visų santuokos apeigų struktūrą; svarbu ne tiktais mėgdžioti pavyzdį, šventąją Dangaus ir Žemės sajungą; reikia turėti omenyje šios hierogamijos rezultatą, t.y. *pasaulio sukūrimą*. Štai kodėl Polinezijoje nevaisinga moteris, norėdama būti apvainsinta, mėgdžioja pavyzdinį Pirmosios Motinos elgesį, o ji *in illo tempore* Didžiojo Dievo, Io, buvo paguldyta ant žemės. Ta proga taip pat recituojamas kosmogonijos mitas. Ir priešingai, kai pradedamos skyrybos, užtraukia ma giesmė, kuria meldžiama „Dangaus ir Žemės atskyrimo“*. Paprotys recituoti per vestuves kosmogoninį mitą paplitęs tarp daugelio tautų; prie to dar sugrišime toliau. Dabar pažymėkime, kad kosmogoninis mitas yra pavyzdys ne tik per vestuves, bet ir per visas kitas ceremonijas, kuriomis siekiama atkurti *visišką pilnatvę*; todėl Pasaulio Sukūrimo mitas recituojamas, kai tenka gydyti, rūpintis vaisingumu, gimdymu, dirbti žemės darbus ir pan. Kosmogonija vaizduoja kūrybą tikraja šio žodžio prasme.

Demetra susijungė su Jasionu ką tik apsėtame lauke pavasario pradžioje (*Odisėja*, V, 125). Šios sajungos prasmė aiški: ji prisideda prie žemės derlingumo, stebuklin-

* Plg. E. S. C. Handy. *Polynesian Religion*. Honolulu, 1927, p. 10 ir toliau, 227 ir toliau; R. Pettazzoni. *Essays on the History of Religions*. Leiden, 1954, p. 39.

go telūrinės kūrybos jėgų polėkio. Šis paprotys iki praeito amžiaus buvo gan paplitęs Šiaurės ir Centrinėje Europoje (tai liudija simbolinio porų susijungimo vidury laukų papročiai)*. Kinijoje jaunos poros eidavo pavasarį susijungti pievoje, kad paskatintų „pasaulio atsinaujinimą“ ir „visuotinį daigumą“. Vadinas, kiekviena žmonių sąjunga gali sekti ir būti pateisinta šventąja sąjunga, kosmine gaivalų sąjunga. *Li Dzé* (*Li Chi*, kin. *Li Ji*) ketvirtrojoje knygoje *Jue Ling* (*Yueh Ling*, kin. *Yue Ling* — *Mėnesio priesakų knyga*) sakoma, kad sutuoktiniai turi prisistatyti pas imperatorių ir gyventi kartu su juo pirmą pavasario mėnesį, kai girdėti griaustinis. Kosminiu pavyzdžiu seka pats imperatorius ir visa tauta. Vedybinė sąjunga — ritualas, susijęs su kosminiu ritmu ir tuo įteisinamas.

Visą senovės Rytų vedybų simboliką galima paaiškinti dangiškaisiais pavyzdžiais. Šumerai švęsdavo gaivalų sąjungą Naujujų metų dieną; visuose senovės Rytuose ši diena paminima tiek šventosios sąjungos mitu, tiek ritualu, kuriuo valdovas susijungia su deive**. Būtent Naujujų metų dieną deivę Ištar (*Ishtar*) atsigula kartu su Tamuzu (*Tamimaz*)²⁸, o valdovas atkartoja šią mitinę hierogamiją, atlikdamas ritualinę sąjungą su deive (tai yra su hierodule²⁹, atstojančia deivę žemėje) slaptoje šventyklos menėje, kurioje stovi vedybinė deivės lova. Dieviškoji sąjunga laiduoja žemės vaisingumą; kai deivė Nin-lil susijungė su Enliliu³⁰, prapliupo lietus***. Toki pat vaisingumą laiduoja ritualinė valdovo sąjunga, poravimasis ant žemės ir t.t. Pasaulis atgimsta kiekvieną sykį, kai pa-

* J. W. E. Mannhardt. *Wald und Feldkulte*. 2. Aufl. Berlin, 1904—1905, Bd. 1, S. 169 ir toliau, 180 ir toliau.

** Plg. S. H. Hocke. *Myth and Ritual*. London, 1935, p. 9, 19, 34 ir toliau.

*** R. Labat. *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*. Paris, 1939, p. 247 ir toliau; plg. panašaus mitinio-ritualinio komplekso pėdsakus Izraelyje, Patai, p. 90 ir toliau.

mėgdžiojama hierogamija, t.y. kai atliekama vedybinė sąjunga. Vokiečių kalbos žodis „Hochzeit“ (vestuvės) yra kilęs iš „Hochgezīt“ — Naujųjų metų šventė. Vedybos atgaivina „metus“ ir atneša vaisingumą, gausą ir laimę.

Lytinio akto ir lauko darbų tapatinimas dažnas daugelyje kultūrų*. *Çatapatha Brāhmaṇa* (VII, 2, 2, 5) žemę tapatina su moters gimdymo organu (*yoni*), o sėklą su *semien virile* (vyro sėkla, *lot.* — *Vert. past.*). „Jūsų žmonos jums yra kaip žemė“ (*Koranas*, II, 3). Dauguma kolektyvinių orgijų ritualine prasme pateisinamos tuo, jog skatina augalų augimą; jos vyksta tam tikrais kritiniais metų periodais, kai dygsta sėklos arba brėsta derlius ir t.t., ir mitiniu jų pavyzdžiu visada būna hierogamija. Tokia antai yra orgija, kurią rengia evių gentis (Vakarų Afrika) tuo metu, kai dygsta miežiai; orgija pateisinama hierogamija (jaunos merginos siūlomos dievui Pitonui). Toks pat pateisinimas būdingas ir oraonų gentims; jų orgija vyksta gegužės mėnesį, tuo metu, kai Saulės dievas susijungia su Žemės deive. Visi šie orgijų nesaikinėmai vienaip ar kitaip pateisinami kosminiais arba biokosminiais aktais: metų atnaujinimas, kritinis metas derliui ir t.t. Jaunuoliai per floralijas (balandžio 27) žygiuodavo Romos gatvėmis nuogi, o per luperkalijas³¹ lytėdavo moteris rankomis, kad atitolintų nevaisingumą; elgesio laisvumas, leidžiamas visoje Indijoje per Holi šventę, visai Šiaurės ir Centrinei Europai būdingas palaidavimas derliaus švenčių metu — su juo Bažnyčios valdžia turėjo daug vargo (pavyzdžiui, Oksero /Auxerre/ susirinkimas 590 metais, ir t.t.), — visi šie reiškiniai turėjo antžmogiškus prototipus ir privalėjo teikti visuotinį vaisingumą ir gausą. (Apie kosmologinę „orgijų“ reikšmę žr. II sk.).

* Plg. M. Eliade. *Traité d'histoire des religions*. Paris, 1949, p. 303 ir toliau.

Mūsų darbo tikslui neturi reikšmės, kiek vedybų *apeigos* ir orgijos prisdėjo kuriant jas pateisinančius *niitus*. Mums svarbu tai, kad orgijos, taip pat ir vedybos — tai ritualai, mėgdžiojantys dieviškuosius veiksmus arba tam tikrus šventosios Kosmoso dramos epizodus; mums svarbu tai, kad žmogaus poelgiai teisinami nežmogiškuoju modeliu. Kad mitas kartais éjo įkandin papročių — pavyzdžiui, ceremoninės priešvedybinės sajungos atsirado pirmiau nei mitas apie priešvedybinius Dzeuso ir Heros santykius, mitas, kuris juos pateisino, — toks fakto konstatavimas nė kiek nemažina ritualo šventumo. Véluoja tik mito *formulé*, o jo turinys yra archainis ir susijęs su slépiniais, t.y. su aktais, suponuojančiais absoliučią, nežmogiškąją tikrovę.

„Pasaulietinės“ veiklos archetipai

Trumpai tariant, galima būtų pasakyti, kad archainis pasaulis nepažista „pasaulietinės“ veiklos: kiekviena veikla, turinti aiškią prasmę, — medžioklę, žūklę, žemdirbystę, žaidimai, nesutarimai, lytiniai santykiai ir t.t. — tam tikru būdu yra susijusi su tuo, kas šventa. Kaip aiškiau įsitikinsime toliau, „pasaulietinė“ yra tik ta veikla, kuri neturi mitinės reikšmės, t.y. kuri neturi pavyzdinio modelio. Taigi galima sakyti, jog bet kuris atsakingas ir akiavaizdžiai tikslinges veiksmas archainiam pasaullui yra ritualas. Tačiau kadangi daugelis tokų veiksmų patyré ilgą desakralizacijos procesą ir šiuolaikinėse visuomenėse pasidarė „pasaulietiniai“, manome, jog dera juos aptarti skyrium.

Panagrinékime, pavyzdžiui, šokį. Iš pradžių visi šokiai buvo šventi, kitais žodžiais tariant, jie turéjo nežmogiškajį modelį. Kartais tuo modeliu gali būti toteminis³² arba simbolinis gyvūnas; jo jadesiai gali būti mėgdžioja-

mi tam, kad šią konkrečią akimirką kerais būtų jo atsi-kratyta, kad tų gyvūnų būtų padauginta arba kad žmo-gus įsikūnytų tame gyvūne; kitais kartais šis modelis gali būti parodytas dievybės (pavyzdžiui, piricha, karo šokis su ginklais, kuriam pradžią davė Aténė, ir t.t.) arba hero-jaus (Tesėjo šokis Labirinte); kartais šokoma norint prasi-manyti maisto, pagerbti mirusiuosius arba palaikyti tvar-ką Kosmose; kartais šokis atliekamas per iniciacijas, per magiškas religines ceremonijas, per vestuves ir t.t. — vi-sų šių konkrečių atvejų negalime imtis čia nagrinėti. Mus domina tiktais tariamai nežmogiška jo kilmė (nes kiekvie-nas šokis buvo sukurtas *in illo tempore*, mitiniai laikais, kokio nors „protėvio“, toteminio gyvūno, dievo arba he-rojaus). Choreografinių ritmų modeliai yra už žemiškojo žmogaus gyvenimo; ar šokis atkuria toteminio arba sim-bolinio gyvūno, ar kokio nors dangaus kūno judesius, ar pats savaime yra ritualas (vingrūs žingsniai, šuoliai, ju-desiai, atliekami su ceremonijų reikmenimis, ir t.t.), — jis visada mėgdžioja archetipinius judesius arba primena kokį nors mitinį momentą. Vienu žodžiu, šokis — tai kartotė ir todėl „anų laikų“ reaktualizacija.

Kovos, vaidai, karai dažniausiai turi ritualinį pagrin-dą ir pabūdį. Tai skatinamoji dviejų klano šalių prieš-prieša, dviejų dievybių atstovų kova (pavyzdžiui, Egip-te — dviejų stovyklų, atstovaujančių Oziriui ir Setui, kova), bet ji visada primena kokį nors kosminės ir dieviš-kosios dramos epizodą. Jokiu būdu negalima aiškinti karo arba dvikovos racionalistiniai motyvais. Hocartas labai teisingai iškélė aikštén ritualinį nésantarvės vaidme-nį*. Kiekvieną sykį, kai pasikartoja konfliktas, pamėg-džiojamas archetipinis modelis. Pagal Šiaurės padavimus,

* A. M. Hocart. *Le progrès de l'homme*. Paris, 1935, p. 188 ir toliau; plg. taip pat W. C. MacLeod. *The Origin and History of Politics*. New York, 1931, p. 217 ir toliau.

pirmoji dvikova įvyko tada, kai Toras (*Thōrr*), išsauktas milžino Hrungniro (*Hrungnir*), susigrūmė su juo „ties riba“ ir nugalėjo jį dvikovoje. Šis motyvas aptinkamas in-doeuropiečių mitologijoje, ir užtat Georges'as Dumézilis* yra teisus jį laikydamas vėlyva, bet vis dėlto autentiška senovinio išventinimo į karius versija. Jaunas karys pri-valėjo atvaizduoti Toro ir Hrungniro kovą; po teisybei, išventinimas į karius slypi žygdarbyje, kurio mitinis prototipas yra trigalvės pabaisos nugalabijimas. Berserkai³³, patrakę kariai, tiksliai atkurdavo šventąjį pirmapradžio modelio įtūžį (*wut, niénos, furor*).

Indų karaliaus vainikavimo ceremonija radžasuja (*rājasūya*) „yra ne kas kita, kaip žemiškasis atkartojimas senovinio pašventinimo apeigos, kuria Varuna (*Varuṇa*), pirmasis valdovas, vainikavo save; kaip tik tai iki īgrisimo kartoja brahmanai... Visuose ritualų paaiškinimuose įkyriai, bet pamokomai tvirtinama, kad jeigu karalius daro vieną ar kitą judešį, tai tik todėl, kad laikų apyaušriu, vainikavimo dieną, Varuna padarė tokį pat judešį.“** Toks pat mechanizmas išryškėja ir visose kitose tradicijose, kiek tai matyti iš mūsų turimų šaltinių (plg. klasikinius Moret veikalus apie sakralinį Egipto faraonų valdžios pobūdį ir Labat darbus apie asirų ir babiloniečių karalių valdžią). Statybų ritualai kartoja pirmapradži kosmogoninės statybos aktą. Aukojimas statant namą (šventyklą, tiltą ir t.t.) yra tik pirmapradžio aukojimo, kuris buvo įvykdytas *in illo tempore*, kad būtų pradėtas pasaulis, pamėgdžiojimas žmogiškuoju lygiu (žr. II sk.).

Magiškoji ir gydomoji kai kurių žolynų vertė taip pat priklauso nuo augalo dangiškojo prototipo arba nuo to, kad pirmą kartą jį nuskynė koks nors dievas. Kiekvienas

* *Mythes et dieux des Germains*. Paris, 1939, p. 99 ir toliau; *Horace et les Curiaces*. Paris, 1942, p. 126 ir toliau.

** G. Dumézil. *Ouranos-Varuna*. Paris, 1934, p. 42, 62.

augalas vertingas ne pats savaime, bet tik todėl, kad yra susijęs su kokiui nors archetipu, arba todėl, kad pakarto-jami tam tikri jadesiai ar žodžiai, kurie, išskyrę iš žemiš-kosios aplinkos, augalą pašventina. Antai dvi XVI a. an-glosaksų užkeikimų formulės, kurios paprastai buvo ta-riamos renkant vaistažoles, aiškiai rodo jų gydomųjų sa-vybių kilmę: pirmą sykį, t.y. *ab origine*, jos išaugo ant šven-tojo Kalvarijos kalno (Žemės „centre“): „Būk sveikas, šventasis žolyne, augantis žemėje; iš pradžių tu augai šventajame Kalvarijos kalne, tu tinki gydyti visokias žaiz-das; gerojo Jėzaus vardu aš skinu tave“ (1584). „Tu esi šventa, verbena, kokia augi žemėje, nes iš pradžių tave rado Kalvarijos kalne. Tu išgydei mūsų Išganytojo Jėzaus Kristaus žaizdas; vardan (Dievo Tėvo, Sūnaus ir Švento-sios Dvasios) aš skinu tave.“ Šioms vaistažolėms priskiriama gydomoji galia todėl, kad jų prototipas buvo ras-tas lemtingu kosminiu momentu („anuo metu“) Kalvari-jos kalne. Jos pasidarė šventos todėl, kad užgydė Išgany-tojo žaizdas. Šių vaistažolių veiksmingumas priklauso tik nuo to, kad rinkėjas kartoja pirmapradį gydymo judesį. Štai kodėl sena užkeikimo formulė sako: „Eisime rinkti žolynų, kad uždėtume juos ant Atpirkėjo žaizdų“*.

Šios krikščioniškosios liaudies magijos formulės tėsia seną tradiciją. Pavyzdžiui, Indijoje vaistažolė *Kapitthaka* (*Feronia elephantum*) gydo lytinį nepajęgumą, nes *ab origi-ne* Gandharva³⁴ ją pavartojo norėdamas grąžinti Varunai vyriškumą. Todėl ritualinis vaistažolės rinkimas, po tei-sybei, yra Gandharvos veiksmo atkartojimas. „O žole, ku-rią Gandharva iškasė Varunai, nustojusiam vyriškumo, tave mes iškasime!“ (*Atharva Veda*, IV, 4, 1). Ilgas užkalbė-

* F. Ohrt. *Herba, gratiā plena*. Helsinki, 1929, p. 17, 18; plg. M. Eliade. „La Mandragore et le mythe de la naissance miracu-leuse“. *Zalmonix*. Paris — Bucarest, III, 1943, p. 1—52, p. 23 ir toliau; id., *Traité d'histoire des religions*, p. 257 ir toliau.

jimas Paryžiaus papiruse rodo skinamos vaistažolės išskirtinumą: „Tave paséjo Kronas, nuskyné Hera, išsau-gingo Amonas, pagimdé Izidé, papenéjo lietų teikiantis Dzeusas, tu išaugai Saulés ir rasos dėka...“ Krikščionių įsitikinimu, vaistažolių savybės priklauso nuo to, kad pirmą kartą tos vaistažolės buvo rastos Kalvarijos kalne. Senovės žmonių nuomone, gydomosios vaistažolių savybės priklauso nuo to, kad pirmą kartą jas aptiko dievai. „O petunija, tu, kurią pirmą kartą aptiko Eskulapas arba kentauras Chironas...“ — tokį užkalbėjimą rekomenduoja vienės veikalas apie vaistažoles*.

Būtų nuobodu — ir netgi nenaudinga mūsų sumany-mui — išvardyti visų žmogiškosios veiklos rūšių mitinius prototipus. Pavyzdžiui, kad žmogiškasis teisingumas, pa-grįstas „išstatymo“ idėja, turi dangiškajį transcendentinį kosminės tvarkos (*tao, artha, ὥτα, tzedek, themis* ir t.t.) modelį, yra pernelyg gerai žinoma, kad imtume tai išsamiai svarstyti. Kad „žmogiškojo meno kūriniai yra dieviškojo meno pamėgdžiojimas“ (*Aitareya Brāhmaṇa*, VI, 27; plg. Platonas. *Istatymai*, 667—669; *Politikas*, 306 d, ir t.t.) — irgi yra toks pat archainės estetikos leitmotyvas, kaip puikiai parodė savo darbuose Ananda K. Coomaraswamy**. Įdomu pažymėti, kad palaimos būsena, *eudaimonía*, pati sa-vaimė yra dieviškosios būties pamėgdžiojimas, jau nekal-bant apie įvairias įkvėpimo, *enthousiasmós*, rūšis, kylan-čias žmogaus sieloje, kartojant kai kuriuos dievų *in illo tempore* atliktus veiksmus (Dioniso orgijos ir t.t.): „Todėl dievų veikla, teikianti didžiausią palaimą, yra kontem-pliacija. Taigi ir žmonėms didžiausią laimę teikia ta veik-

* A. Delatte. *Herbarius*. 2-e éd. Liège, 1938, p. 100, 102.

** Plg. visų pirma (Ananda K. Coomaraswamy.) „The Phi-losophy of Mediaeval and Oriental Art“. *Zalmoxis*, I, 1938, p. 20—49 ir *Figures of Speech or Figures of Thought*. London, 1946, p. 29—96.

la, kuri artimiausia dieviškai veiklai" (*Nikomacho etika*, 1178 b, 21); „kuo labiau supanašėti su Dievu“ (*Teaitetas*, 1770 e); „haec est hominis perfectio, similitudo Dei“ (Tomas Akvinietas) („žmogaus tobulumas — tai panašumas į Dievą“; *lot. — Vert. past.*).

Turime pridurti, kad visus svarbiausius tradicinės vi-suomenės kasdieninio gyvenimo aktus *ab origine* apreiškė dievai arba herojai. Žmonės tik kartoja iki begalybės tuos pavyzdinius paradigminius veiksmus. Australų jūnų gentis mano, kad Daramulunas, „Visa ko Tévas“, specialiai jai sukūrė visus įrankius ir ginklus, kuriais ji naujojas lig šiolei. O kurnajų gentis yra įsitikinusi, jog Mungangaua, Aukščiausioji Esybė, laiką pradžioje gyveno tarp jų, kad išmokytu juos gamintis darbo įrankius, valtis, ginklus, „vienu žodžiu, visų amatų, kuriuos pati mokėjo“*. Naujojoje Gvinėjoje daugybė mitų pasakoja apie tolimas jūrų keliones, tad suteikia „pavyzdį dabartiniams jūrininkams“, taip pat ir visoms kitoms veiklos rūšims, „ar būtų kalbama apie meilę, apie karą, apie žūklę, apie tai, kaip sukelti lietų, arba apie bet ką kita... Pasakojime apstu įvairių laivo statybos momentų ir su ja susijusių lytinį draudimą pavyzdžių ir t.t.“ Kai laivavedys leidžiasi į jūrą, jis įkūnija mitinį herojų Aorį. „Jis dėvi tokį apdarą, kokį, pasak mito, dėvėjės Aoris; jo, kaip ir Aorio, veidas įjuodės, o plaukuose — *love*, panašus į tą, kurį Aoris nuėmė nuo Iviri galvos. Jis šoka ant pakylos ir išskečia rankas, kaip Aoris išskleisdavo savo sparnus... Vienas žvejys man sakėsi, kad, eidamas šaudyti (savo lanku) žuvų, jis jaučiasi tarsi būtų pats Kivavia. Jis nemaldavo šio mitinio herojaus malonės ar pagalbos, jis susitapatindavo su juo.“**

* Howitt. *Op. cit.*, p. 543, 630.

** F. E. Williams, cituojamas: L. Lévy-Bruhl. *La mythologie primitive*. Paris, 1935, p. 162—164.

Tokia mitinių pavyzdžių simbolika būdinga ir kitoms pirmynkštėms kultūroms. Apie Kalifornijos karukus J. P. Harringtonas rašo: „Visa, ką darė karukas, darė tik todėl, kad, jo manymu, iksarejavai (*ikxareyav*) davė to pavyzdį mitiniaiš laikais. Tie iksarejavai buvo žmonės, gyvenę Amerikoje prieš atsikeliant indėnams. Kadangi šių dienų karukai nebežino, kaip išversti ši žodį, verčia jį „valdovai“, „vadai“, „angelai“... Jie pasiliko kartu su jais tiek laiko, kiek reikėjo, kad išmokytu ir įdiegtų papročius, kaskart vis sakydami karukams: „Štai taip turėtų daryti žmonės“. Jų darbus ir žodžius dar ir šiandien persako ir kartoja karukų užkeikimai.“*

Įdomi ritualinių mainų — potlačo — sistema, kuri aptinkama Šiaurės vakarų Amerikoje ir kuriai Marcelis Maussas paskyrė savo garsųjį veikalą (*Essai sur le don, forme archaïque de l'échange*), yra tik pakartojimas papročio, kurį įvedė protėviai mitiniaiš laikais. Visiškai nesunku pateikti ir daugiau pavyzdžių**.

Mitai ir istorija

Kiekvienas iš šiame skyriuje pateiktų pavyzdžių mums atskleidžia tą pačią „pirmynkštę“ ontologinę koncepciją: daiktas arba veiksmas yra tikras tiek, kiek *pamėgdžioja* arba *atkartoja* archetipą. Taigi tikrovė įgyjama išskirtinai *kar-tojimu* arba *bendrininkavimu*; visa, kas neturi pavyzdinio modelio, „nepasižymi reikšme“, t.y. stokoja tikrovės. Todėl žmonės turėtų siekti tapti archetipinai ir paradigminiai. Šis siekis gali pasirodyti paradoksiškas ta prasme, jog tradicinių kultūrų žmogus laikė save realiu tik tiek,

* J. P. Harrington, cituojamas: L. Lévy-Bruhl. *Op. cit.*, p. 165.

** Plg. tarp kitų: A. K. Coomaraswamy. „Vedic Exemplarism“. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, I, 1935, p. 44—64; *id.*, *The Rig Veda as Land-náma-bók*. London, 1935.

kiek jis nustoja buvęs savimi pačiu (šiuolaikinio stebėtojo požiūriu) ir pasitenkina *mėgdžiodamas* ir *kartodamas* kieno nors *kito* veiksmus. Kitais žodžiais tariant, jis laiko save realiu, t.y. „tikrai savimi pačiu“, tik tiek, kiek juo nustoja buvęs. Užtat galima būtų sakyti, kad šiai „pirmykštei“ ontologijai būdinga platoniskoji struktūra, ir Platoną tokiu atveju galima laikyti tikrai „pirmykštės mąstysenos“ filosofu, t.y. filosofu, kuriam pavyko filosofiškai įvertinti archainės žmonijos gyvenseną ir elgseną. Žinoma, tai nė kiek nemenkina jo filosofinio genijaus „originalumo“, nes didžiulis Platono nuopelnas — jo bandymas teoriškai pateisinti tokį archainės žmonijos požiūrių pasitelkiant dialektines priemones, kurias jo žinion įdavė jo epochos dvinė kultūra.

Bet mus čia domina ne šis Platono filosofijos aspektas, o archainė ontologija. Jei pripažintume, kad šios ontologijos struktūra platoniska, nekiek tepažengtume į priekį. Labai svarbi yra antroji išvada, išplaukianti iš anksčiausiuose puslapiuose minėtų faktų analizės, būtent, kad mėgdžiojant archetipus ir kartojant paradigmatus veiksmus atšaukiamas laikas. Pavyzdžiui, aukos atnašavimas ne vien tiksliai atkuria pirmąjį aukojimą, kurį parodė dievas *ab origine*, laiką pradžioje, bet ir *vyksta* tuo pačiu pirmą pradžiu mitiniu metu; kitais žodžiais tariant, kiekvienas aukojimas *atkartoja* pirmąjį aukojimą ir sutampa su juo. Visi aukojimai *vyksta* tuo pačiu mitiniu pradžios metu; dėl ritualo parodokso žemiškasis laikas bei trukmė atšaukiami. Lygiai taip pat yra ir su visomis kitomis *kartotēmis*, t.y. visais archetipų mėgdžiojimais; tuo mėgdžiojimu žmogus nukeliamas į mitinę epochą, kai archetipai buvo apreikšti pirmą kartą. Taigi matome antrą pirmykštės ontologijos aspektą: tiek, kiek kuris nors veiksmas (arba daiktas) igyja tam tikrą *realybę* kartojant paradigmatus veiksmus, — o ji igyjama tik taip, — nepastebimai

nunyksta žemiškasis laikas, trukmė, „istorija“, ir tas, kuris atkuria pavyzdinį veiksmą, šitaip perkeliamas į mitinę epochą, kurioje buvo apreikštas pavyzdinis veiksmas.

Laikas atšaukiamas ir žmogus perkeliamas į mitinius laikus, žinoma, tik esminiais laiko tarpsniais, t.y. tada, kai žmogus yra *tikrai jis pats*: ritualų ir svarbių aktų momentais (maitinantis, gimdant, atliekant ceremonijas, medžiojant, žvejant, kariaujant, dirbant ir t.t.). Likęs jo gyvenimas teka įprastiniu, reikšmės neturinčiu laiku, — „*tapsme*“. Brahmanų tekstai labai aiškiai nušviečia dviejų laikų — šventojo ir pasaulietinio — skirtingumą, taip pat dievų būties sąsają su „*nemirtingumu*“ ir žmogaus — su „*mirtingumu*“. Kartodamas archetipinį atnašavimą, aukotojas palieka įprastinį mirtingujų pasaulį ir pasineria į dieviškajį nemirtingujų pasaulį. Ir tai jis paskelbia tokiais žodžiais: „*Aš pasiekiau Dangų, dievus; aš tapau nemirtingas!*“ (*Taittirīya Saṃhitā*, 1, 7, 9). Ir jeigu jis sugrįžtų į įprastinį pasaulį, kurį paliko aukodamas auką, deramai nepasirengęs, iškart numirtų; štai todėl yra būtini įvairūs desakralizacijos ritualai, kad aukotojas galėtų sugrįžti į įprastinį laiką. Taip pat esti ir ritualinės lytinės sąjungos metu; žmogus nustoja egzistavęs įprastiniame, prasmės neturinčiame laike, nes mėgdžioja dieviškajį archetipą („*Aš esu Dangus, tu esi Žemė*“ ir t.t.). Melanezijos žvejys, leidamasis į jūrą, *tampa* herojumi Aoriu ir kartu atsiduria mitiniame laike, kada vyko paradigmė kelionė. Kaip įprastinę erdvę panaikina Centro simbolika, kuri bet kurią šventyklą, rūmus ar pastatą perkelia į centrinį mitinės erdvės tašką, taip ir kiekvienas prasmingas archainio žmogaus veiksmas, kiekvienas *realus* veiksmas, t.y. kiekvienas archetipinio veiksmo pakartojimas pristabdo trukmę, panaikina įprastinį laiką ir susisieja su mitiniu laiku.

Tuo, kad šis pasaulietinio laiko atsisakymas išreiškia vidinį archainio žmogaus poreikį, turėsime progą įsiti-

kinti kitame skyriuje, nagrinėdami keletą viena į kitą panašių koncepcijų, susijusių su laiko atsinaujinimu ir Naujujų metų simbolika. Tada suprasime to poreikio prasmę ir pirmiausia įsitikinsime, kad archainių kultūrų žmogus sunkiai pakelia „istoriją“ ir užtat vis stengiasi ją sunaikinti. Mūsų šiame skyriuje nagrinėti faktai tada įgis kitą reikšmę. Bet prieš imantis nagrinėti laiko atgimimo problemą pravartu kitu požiūriu pažvelgti į *žmogaus pavertimą archetipu per kartotę*. Patyrinėkime konkretų atvejį: kiek pajėgia kolektyvinė atmintis išsaugoti „istorinio“ įvykio atminimą? Matėme, jog karys, kad ir koks jis būtų, mėgdžioja „herojų“ ir stengiasi kuo labiau priartėti prie šio archetipinio pavyzdžio. Dabar pažiūrėkime, ką liaudis atsimena apie istorinį asmenį, gerai pažįstamą iš daugybės dokumentų. Tirdami problemą tokiu požiūriu, žengsime žingsnį į priekį, nes šis yk turėsime reikalą su bendruomene, kuri, nors ir vadinama „liaudimi“, jokiui būdu nelaikytina „pirmykštė“.

Taigi pateiksime tik vieną pavyzdį — žinomą paradiginį mitą apie herojaus kovą su milžiniška gyvate, dažnai trigalve, kurią retkarčiais pakeičia jūrų pabaisa (Indra, Heraklis ir kt.; Mardukas). Ten, kur tradicija dar ši tą reiškia, didieji valdovai save laiko pirmujų herojų mėgdžiotojais: Darijus tarėsi esąs naujasis Traetaona (*Thraetaona*), mitinis iranėnų herojus, nudobęs trigalvį slibiną; jam — ir *per jį* — istorija atgimė, nes iš tikrujų ji buvo pirmykščio herojinio mito reaktualizacija. Faraono priesai buvo laikomi „griovimo sūnumis, vilkais, šunimis“ ir t.t. Tekste, vadинамame *Apofio knyga*, priešai, su kuriais kaunasi faraonas, tapatinami su slibinu Apofiu³⁵, o pats faraonas prilyginamas dievui Re, slibino nugalėtojui*. Lygiai taip pat — tik kitu aspektu — istoriją paverčia mitu

* G. Roeder. *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*. Jena, 1915, p. 95 ir toliau.

hebrajų poetų įvaizdžiai. Kad galėtų „pakelti istoriją“, t.y. karinius pralaimėjimus ir politinį pažeminimą, senovės žydati savo meto įvykius aiškino remdamiesi labai senu kosmogoniniu herojiniu mitu, pagal kurį įmanoma — žinoma, laikina — slibino pergalė, bet svarbiausia yra neišvengiama jo žūtis nuo Karaliaus Mesijo rankos. Todėl jų vaizduotė stabmeldžių karaliams (fragmentas: *Zadochite*, IX, 19—20) suteikia slibino bruožus: toks yra Pompėjus, aprašytas Saliamono psalmėse (IX, 29), Nabuchodonošaras, pavaizduotas Jeremijo (51—34). O *Ašero testamente* (VII, 3) Mesijas užmuša slibiną po vandeniu (plg. psalmę 74, 13).

Tiek Darijaus bei faraono atvejais, tiek mesijinės hebrajų tradicijos atveju turime reikalą su „elito“, kuris aiškina savo meto istoriją remdamasis mitu, koncepcija. Taigi kalbama apie įvairius tuometinius įvykius, kurie suskaidomi ir aiškinami pagal herojinio mito nelaikinį modelį. Šiuolaikiniam perdėtai kritiškam žmogui Darijaus pretenzijos gali reikšti pagyrūniškumą arba politinę propagandą, o mitinis karalių stabmeldžių pavertimas slibinais gali būti suprastas kaip gudri senovės žydu mažumos išmonė, kai, nevaliodama pakelti „istorinės tikrovės“ ir norėdama bet kokia kaina pasiguosti, ji griebiasi mito ir *wishful-thinking* taktikos (t.y. trokštama laiko tikra. — *Vert. past.*). Kad toks aiškinimas yra klaidingas vien todėl, jog visai neatsižvelgia į archainės mąstysenos struktūrą, tarp kitko, išplaukia iš to, kad liaudies atmintis visiškai analogiškai skaido ir aiškina istorinius įvykius ir asmenybes. Jei dar galima įtarti, kad Aleksandro Didžiojo biografijos pavertimas mitu gali būti literatūrinės kilmės ir užtat galima ją laikyti nepatikima, tai šito neįmanoma prikišti dokumentams, apie kuriuos kalbésime toliau.

Dieudonné de Gozonas, trečiasis didysis švento Jono Rodiečio riterių ordino magistras, išgarsėjo tuo, jog nu-

kovė Malpaso slibiną. Legendinis kunigaikštis Gozonas, kaip išprasta, buvo apdovanotas švento Jurgio, pagarsėjusio savo pergalina kova su pabaisa, savybėmis. Neverta né sakyti, kad kunigaikščio Gozono kautynių nemini to meto dokumentai ir tuo pradedama domėtis tik praslininkus *dviem amžiams* nuo herojaus gimimo. Kitais žodžiais tariant, dėl tos paprastos aplinkybės, kad jis buvo laikomas *didvyriu*, kunigaikštis Gozonas buvo priskirtas kategorijai, archetipui, neturinčiam nieko bendra su autentiškais, *istoriniais* jo žygarbaciais, bet apdovanojusiam jį mitine biografija, kurioje *neišvengiamai* turėjo būti ir kova su ropliu siaubūnu*.

P. Caramanas gerai dokumentuotoje studijoje apie istorinės baladės genezę mums parodo, kad iš konkretaus istorinio įvykio — turkų žygio vieną itin atšiaurią žiemą, kurią mini Leunklavijaus kronika ir kiti lenkų šaltiniai ir kurios metu Moldavijoje žuvo ištisa turkų armija — beveik nieko neliko rumunų baladėje, pasakojančioje apie šį katastrofišką turkų žygį, nes istorinis įvykis virto perdėm mitiniu faktu (paša Malkošas kovoja su karaliumi Žiema, ir t.t.)**.

Toks istorinių asmenybių „sumitinimas“ būdingas ir herojinei jugoslavų poezijai. Marko Kraljevičius, jugoslavų epopėjos herojus, išgarsėjo savo drąsa antroje XIV a. pusėje. Jo istoriškumu negalima abejoti; žinoma netgi jo mirties data (1394). Bet vos tik jis išėjo į liaudies atmintį, istorinė Marko asmenybė buvo užmiršta, o jo biografija perkurta pagal mito kanonus. Jo motina yra *vila*³⁶, fėja, kaip kad graikų herojai būdavo nimfų arbā najadžių sūnūs. Ir jo žmona yra vila, kurią jis laimi gudrumu ir kurios spar-

* Plg. F. W. Hasluck. *Christianity and Islam under the Sultans*. Oxford, 1929, vol. 2, p. 64 ir toliau.

** P. Caraman. „Geneza baladei istorice“. *Anuarul Archivei de Folklor*. Bucureşti, I—II, 1933—1934.

nus stropiai slepia, kad radusi neišskristų ir nepaliktų jo (kai kuriuose baladės variantuose taip ir atsitinka gimus pirmagimiui; plg. mitą apie maorių herojų Tauhakį /*Tawhaki*/, kurį, gimus vaikui, palieka jo žmona, iš Dangaus nusileidusi fėja). Marko, panašiai kaip archetipiniai modeliai Indra, Traetaona, Heraklis* ir kiti, kovoja su trigalviu slibinu ir jį nugali. Pagal mitą apie „brolius priesus“, jis kovoja ir su savo broliu Andrija ir jį nukauna. Marko cikle gausu anachronizmų, kaip ir kituose archainės epikos cikluose. Marko, nors ir miręs 1394 metais, yra čia draugas, čia priešas Jánosui Hunyádi, kuris pasižymėjo kovose su turkais apie 1450 metus. (Idomu pažymeti, kad šių didvyrių artimumas yra paliudytas XVII a.:

* Čia ne vieta imtis nagrinėti pabaisos ir herojaus kovos problemą (plg. Schweizer. *Herakles*, 1922; A. Lods. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1943, p. 283 ir toliau). Visiškai galimas daiktas, kaip spėja G. Dumézilis (*Horace et les Curiaces*, ypač p. 126 ir toliau), kad herojaus kova su trigalviu slibinu yra mitu virtęs archainis iniciacijos ritualas. Kad toks išventinimas ne visada priklauso „herojiniam“ tipui, galima spręsti, tarp kitko, iš panašių dalykų, aptinkamų Britų Kolumbijoje; tai pažymi Dumézilis (p. 129—130), kalbėdamas apie šamanų išventinimą. Krikščionių mitologijoje šventas Jurgis „didvyriškai“ grumiasi su slibinu ir jį įveikia, o kiti šventieji tai pasiekia be kovos (plg. prancūzų legendas apie šv. Samsoną, šv. Julijoną, šv. Margaritą, šv. Bié ir kt.; P. Sébillot. *Le folklore de la France*, I, 1904, p. 468; III, 1906, p. 298—299). Kita vertus, nereikia užmiršti, kad, be savo galimo vaidmens ritualuose ir herojinės iniciacijos mituose, slibinas daugelyje kitų (australų, azijiečių, indėnų, afrikiečių) tradicijų pasižymi kosmologine simbolika: jis simbolizuoja involiuciją, dar formos neturinčią Visatos būseną, nesuskaidytą „Vieni“ prieš Pasaulio Sukūrimą (plg. Ananda K. Coomaraswamy. *The Darker Side of the Dawn*. Washington, 1938; „Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci“. *Speculum*, January 1944, p. 1—25). Todėl beveik visur gyvatė ir slibinas tapatinami su „vietos šeimininkais“, „autochtonais“, su kuriais turi kovoti atėjūnai, „užkariautojai“, tie, kurie turi „formuoti“ (tai yra „sukurti“) nukariautas teritorijas. (Apie gyvatės ir „autochtonų“ asimiliaciją plg. Ch. Autran. *L'épopée indoue*. Paris, 1946, p. 66 ir toliau).

epinių baladžių rankraščiuose, t.y. praslinkus *dviem šimtamis metų* nuo Hunyádi mirties. Šiuolaikinėse epinėse poemose anachronizmai kur kas retesni*. Jose šlovinamoms asmenybėms dar neužteko laiko virsti mitiniai herojai.

Tokia pati mitinės šlovės aureolė gaubia ir kitus jugoslavų epinės poezijos herojus. Vukašinas ir Novakas veda vilas. Vukas („Slibinas Despotas“) kovoja su Jastrebaco slibinu ir pats gali pasiversti slibinu. Vukas, viešpatavės Srijeme tarp 1471 ir 1485 metų, ateina į pagalbą Lazarei ir Milicai, mirusiembs maždaug prieš šimtmetį. Poemose, kurių veiksmas sukasi apie pirmąsias Kosovo kautynes (1389), kalbama apie didvyrius, mirusius jau prieš dvidešimt metų (pavyzdžiui, Vukašinas) arba apie tuos, kurie turėjo mirti dar tik po viso amžiaus (Ercegas Stjepanas). Fėjos (vilos) išgydo sužeistus herojus, atgaivina juos, išpranašauja jiems ateitį, perspėja apie jų tykančius pavojus ir t.t., taip pat kaip kokiame nors mite moteriška būtybė padeda ir saugo Herojų. Herojui netrūksta išbandymų: reikia strėle perverti obuoli, persokti kelis žirgus, atpažinti merginą vienodai apsirengusią jaunuolių būryje ir t.t.**

Kai kurie rusų bylinų herojai, labai galimas daiktas, turi istorinius prototipus. Daugybė Kijevo ciklo herojų minimi metraščiuose. Bet jų istoriškumas tuo ir pasibaigia. Negalima netgi nustatyti, ar kunigaikštis Vladimiras, centrinė Kijevo ciklo figūra, yra Vladimiras I, miręs 1015 metais, ar jo provaikaitis, Vladimiras II, valdės 1113—1125 metais. O didžiųjų šio bylinų ciklo herojų Sviatogoro, Mikulos ir Volgos istoriškumas, išlikęs jų figūrose ir nuotykiuose, kone niekinis. Galiausiai jie yra tokie panašūs su

* H. M. ir N. K. Chadwick. *The Growth of Literature*. Cambridge, 1932—1940, vol. 2, p. 375 ir toliau.

** Plg. tekstus ir bibliografiją kn.: Chadwick. *Op. cit.*, vol. 2, p. 374—389, etc.

mitų ir liaudies pasakų herojais, kad gali juos supainioti. Vienas iš Kijevo ciklo svarbiausių herojų Dobrynia Nikitičius, kartais figūruojantis bylinose kaip Vladimiro sūnėnas, šlovę pelno grynai mitiniu žygdarbiu: jis nukauna dvylikagalvį slibiną. Kitas bylinų herojas, Michailas Potykas, savo ruožtu nudobia slibiną, besitaikantį praryti jam paaukotą jauną merginą.

Kartais, galima sakyti, mes akivaizdžiai matome, kaip istorinė asmenybė virsta mitiniu herojumi. Turime galvoje ne vien antgamtinius elementus, kuriais norima sustiprinti legendą: pavyzdžiui, Kijevo ciklo herojus Volga visai kaip šamanas arba koks senovinių padavimų personažas pasiverčia paukščiu arba vilku; Igoris i pasaulį ateina su sidabro kojomis, aukso rankomis ir perlais nusagstyta galva; Ilja Muromietis veikiau primena liaudies pasakų milžiną — argi jis nesistengia priversti susiliesti Dangų ir Žemę? ir t.t. Čia reikia dar pridurti: istoriniai prototipai, pravertę kaip veikėjai epinėms liaudies giesmėms, sumitinami pagal pavyzdinius etalonus: jie sukuriami pagal senųjų mitų herojų pavyzdį. Visi jie panėši vienas i kitą savo stebuklingu gimimu, o vienas iš jų tėvų, kaip Mahabharatoje (*Mahābhārata*) arba Homero epuose, yra dievas. Kaip epinėse totorių ir polineziečių giesmėse, herojai leidžiasi kelionėn į Dangų arba į Pragarą.

Dar sykį pakartosime: kalbame ne apie epinėse giesmėse apdainuojamų istorinių asmenybų charakterį, bet apie tai, kad jų istoriškumas neilgai atsispiria naikinančiai mitinimo galiai. Pats istorinis įvykis, kad ir koks reikšmingas būtų, išsilaiko liaudies atmintyje ir jo atminimas sužadina poetinę vaizduotę tik tiek, kiek priartėja prie mitinio modelio. Bylinose, skirtose katastrofiškai Napoleono 1812 metų invazijai, užmirštamas caro Aleksandro I kaip rusų kariuomenės vado vaidmuo, užmirštamas Borodino mūšio vardas ir reikšmė, iškyla tiktais liaudies did-

vyrio Kutuzovo figūra. 1912 metais visa serbų brigada regėjo Marko Kraljevičių, vadovaujantį antpuoliui prieš Prilipo pilį, kuri prieš kelis amžius buvo šio liaudies didvyrio valda; užteko pakankamai didvyriško žygdarbio, kad kolektyvinė vaizduotė ji pasisavintų ir sutapatintų su tradiciniu Marko žygdarbių archetipu, juo labiau kad kalbama apie jam priklausiusią pilį.

„Myth is the last — not the first — stage in the development of a hero“ (Chadwick, vol. 3, p. 762) („Mitas yra paskutinė — o ne pirma — herojaus raidos pakopa“, angl. — *Vert. past.*). Bet štai patvirtina išvadą, kurią priėjo daugelis tyrinėtojų (pvz., Caramanas ir kt.), kad istorinis įvykis arba tikras asmuo liaudies atmintyje išlieka ne ilgiau kaip du ar tris amžius. Tai susiję su ta aplinkybe, kad liaudies atmintis sunkiai išlaiko „individualius“ įvykius ir „tikrus“ asmenis. Ji remiasi kitokiomis struktūromis: vietoj *įvykių* — *kategorijos*, vietoj *istorinių asmenybių* — *archetipai*. Istorinė asmenybė sutapatinama su jos mitiniu pavyzdžiu (herojumi ir pan.), o įvykis priskiriamas mitinių veiksmų (kovos su pabaisomis, brolių priesū ir pan.) kategorijai. Jei kai kurios epinės poemos ir išsaugo tai, kas vadinama „istorine tiesa“, ta „tiesa“ beveik visada susijusi ne su konkrečiomis asmenybėmis ir įvykiais, bet su institucijomis, papročiais, gamtovaizdžiais. Antai, kaip pastebi M. Murko, serbų epinės poemos gana tiksliai aprašo gyvenimą Austrijos — Turkijos ir Turkijos — Venecijos pasienyje iki 1699 metų Karlovicų taiskos sutarties*. Tačiau tokios „istorinės tiesos“ susijusios ne su „asmenybėmis“ ir „įvykiais“, bet su tradicinėmis

* M. Murko. *La poésie populaire épique en Yougoslavie au début du XX-e siècle*. Paris, 1929, p. 29. Epinės germanų, keltų, skandinavų ir t.t. literatūros istorinių ir mitinių elementų analizė nėra šio darbo tema. Skaitytojų prašome šiuo klausimu kliautis Chadwickų tritomiu.

socialinio ir politinio gyvenimo formomis (kurių „tapsmas“ yra létesnis už individu „tapsmą“), vienu žodžiu, su archetipais.

Kolektyvinė atmintis yra neistorinė. Iš šio teiginio negalima daryti išvados nei apie „liaudišką“ tautosakos kilmę, nei apie tai, kad epinė poezija „kuriama kolektyviai“. Murko, Chadwickai ir kiti mokslininkai atskleidė kūrybingos asmenybės, „menininko“ vaidmenį kuriant ir plėtojant epinę poeziją. Mes norime tiktais pasakyti, jog, nepriklausomai nuo tautosakos temų kilmės ir didesnio ar mažesnio epinės poeziros kūrėjo talento, istorinių įvykių ir tikrų asmenų atminimas praslinkus dviem ar trim amžiams pakinta, kad tiktu archainei mąstysenai, kuri nesugeba suvokti to, kas *individualu*, ir išsaugo tik tai, kas tinka kaip *pavyzdys*. Šis įvykių pavertimas kategorijomis ir asmenybių — archetipais vyksta Europos liaudies sąmonėje beveik iki mūsų dienų pagal archainės ontologijos dėsnius. Galima būtų pasakyti, kad liaudies atmintis sugrąžina naujujų laikų istoriniam personažui jo archetipinių veiksmų mėgdžiotojo ir atkūrėjo reikšmę, kurią suvokė ir toliau suvokia archaiškos bendruomenės (kaip rodo šiame skyriuje pateikti pavyzdžiai), bet kurią buvo užmiršusios, pavyzdžiui, tokios asmenybės, kaip Dieudonné de Gozonas ar Marko Kraljevičius.

Kartais, nors ir labai retai, atsitinka taip, kad galime būti liudininkai, kaip koks nors įvykis virsta mitu. Neseniai, prieš paskutinį karą, rumunų tautosakininkui Constantinui Brăiloiu' (i) pasitaikė proga užrašyti viename Maramurešo kaime nuostabią baladę. Ji pasakoja apie tragedišką meilę: jauną sužadėtinį pakerėjo kalnų fėja ir kelios dienos prieš jo vestuves iš pavydo nustūmė nuo skardžio į prarają. Kitą dieną piemenys surado jo kūną, o medyje — kepurę. Jie parnešė kūną į kaimą, o nuotaka

išėjo jų pasitikti: pamačiusi savo negyvą sužadėtinį, ji užtraukė graudžią raudą, pilną mitologinių aliuzijų — neapdailinto grožio liturginį tekstą. Toks buvo baladės turinys. Kai užrašinėdamas ivedės variantus tautosakininkas pasiteiravo, kada ir kur įvyko ši tragedija, jam buvo atsakyta, jog tai esanti sena istorija, atsitikusi „labai seniai“. Bet toliau tyrinėdamas tautosakininkas sužinojo, kad tai atsitiko daugią daugiausia prieš kokia keturiaskesmetį metų. Galų gale jam paaškėjo, kad šios istorijos herojė dar gyva. Jis aplanko ją ir išgirsta visą istoriją iš jos pačios lūpų. Pasirodo, tai būta paprasto nelaimingo atsitikimo: vieną vakarą jos sužadėtinis netycia nukrenta į prarą; jis užsimuša ne iš karto; jo šauksmus išgirsta kalniečiai ir pargabena jį į kaimą, kur jis po kurio laiko numiršta. Per laidotuves sužadėtinė kartu su kitomis kaimo moterimis sugieda įprastines ritualines raudas, kuriose nėra nė menkiausios užuominos apie kalnų fėją.

Taigi pakako kelių dešimtmečių, nors ir buvo gyva pagrindinė liudininkė, kad įvykis prarastų istorinį autentiškumą ir būtų paverstas sakme: pavydi fėja, sužadėtinio nužudymas, palaikų atradimas, sužadėtinės rauda, kupina mitologinių užuominų. Beveik visas kaimas buvo autentiško, istorinio įvykio amžininkai: bet pačiu šiuo faktu žmonės nepasitenkino: tragiška sužadėtinio mirtis vestuvių išvakarėse jiems reiškė ši tą daugiau nei paprastą atsitiktinę mirtį; ji turėjo slaptą prasmę, kuri galėjo išryškėti tik pavertus įvykį mitologine kategorija. Mitinimas nepasibaigė vien gražios baladės sukūrimu; apie pavydžią fėją buvo pasakojama ir kalbant apie sužadėtinio mirtį laisvai, „proziškai“. Kai tautosakininkas atkreipė kaimo žmonių dėmesį į tikrąjį įvykio versiją, jam buvo atsakyta, kad senoji užmiršusi, kad iš didelio sielvarto ji vos neišprotėjusi. Teisus buvo mitas; tikroji istorija jau

buvo melas. Argi *nitas* nebuvo daug teisingesnis nuo tos akimirkos, kai suteikė šiai *istorijai* gilesnę ir prasmingesnę reikšmę: jis atskleidė tragišką lemči.

Neistorinis liaudies atminties pobūdis, kolektyvinės atminties negebėjimas išsaugoti istorinius įvykius ir asmenybes, jei tai nėra paversta archetipais, t.y. nepanai-kintos visos jų „istorinės“ ir „asmeninės“ ypatybės, iškelia mums keletą naujų problemų, kurių kol kas nesi-imsime nagrinėti. Bet jau dabar turime teisę savęs pa-klausti, ar archetipų svarba archainio žmogaus sąmonei ir liaudies atminties negebėjimas išsaugoti ką nors dau-giau nei archetipus neliudija šio to daugiau negu papras-tą tradicinio dvasingumo pasipriešinimą istorijai; ar šis negebėjimas neatskleidžia mums pačios žmogaus asme-nybės silpnumo ar bent jau šalutinio jos pobūdžio, — asmenybės, kurios kūrybinis spontaniškumas galiausiai ir sudaro istorijos autentiškumą ir negrįžtamumą? Šiaip ar taip, nuostabu tai, kad, viena vertus, liaudies atmintis atsisako saugoti asmeninius, „istorinius“ herojaus biografijos elementus, o kita vertus, iš aukščiausiuų mis-tinių išgyvenimų galima spręsti, kad galų gale asmeni-nis Dievas išaukštinamas iki viršasmeninio Dievo. Šiuo požiūriu būtų pamokoma palyginti įvairių tradicijų su-kurtus pomirtinio gyvenimo įvaizdžius. Velionio virtimas „protėviu“ atitinka individu susiliejimą su archetipo ka-tegorija. Pagal daugelį tradicijų (pavyzdžiui, graikų), pa-prastų numirėlių vėlės neturi „atminties“, t.y. jos neten-ka to, ką galima pavadinti jų istorine individualybe. Mi-rusiuju virtimas vaiduolais ir pan. tam tikra prasme reiškia jų atviritimą į beasmenį „protėvio“ archetipą. Lengva suprasti, kodėl, pagal graikų tradiciją, tik hero-jus po mirties išsaugo savo individualybę (tai yra atmin-ti): kadangi herojus gyvendamas žemiškajį gyvenimą da-

rė tik *pavyzdinius* veiksmus, jis išsaugo jų atminimą, nes tam tikru požiūriu šie veiksmai — *beasmeniai*.

Palikus nuošalėje mirusiuju virtimo „protėviais“ įsivaizdavimą ir laikant mirtį individu „istorijos“ pabaiga, yra visiškai natūralu, kad *pomirtinis* šios „istorijos“ atsiminimas yra ribotas arba, kitaip žodžiais tariant, kad aistru, įvykių, visa to, kas siejasi su tikrąja asmenybe, atsiminimas praslinkus tam tikram laikui nuo mirties išnyksta. O tas prieštaravimas, pagal kurį *beasmenis* gyvenimas tolygus mirčiai (tieka, kiek tiktais asmenybė ir atmintis, susijusi su trukme ir istorija, gali būti vadinama gyvenimu), yra įmanomas tik „istorinės sąmonės“, kitaip sakant, šiuolaikinio žmogaus požiūriu, nes archainė atmintis neteikia jokios reikšmės „asmeniniams“ atsiminimams. Nelengva tiksliai pasakyti, ką gali reikšti toks „*beasmenės atminties buvimas*“, nors kai kurie dvasiniai išgyvenimai ir leidžia tai numanyti; kas yra „asmeniška“ ir „istoriška“ jausmuose, kylančiuose klausantis Bacho muzikos; dėmesyje, kurio reikia išspręsti matematikos uždaviniui; įžvalgume, kurio reikia tyrinėjant bet kurį filosofijos klausimą? Pasiduodamas „istorijos“ įtaigai, šiuolaikinis žmogus jaučiasi sumenkintas tokio *beasmenio* buvimo galimybės. Tačiau susidomėjimas istorijos negrįžtamumu ir „naujumu“ yra nesenas atradimas žmonijos gyvenime. Ir priešingai, kaip netrukus įsitikinsime, archainė žmonija kaip įmanydama kratėsi visko, kas istorijoje nauja ir negrįžtama.

Antras skyrius

LAIKO ATGIMIMAS

„Metai“, Naujieji metai, Kosmogonija

Ritualai ir tikėjimai, kuriuos čia aprépiame rubrika „Laiko atgimimas“, be galio ivedė ir mes anaiptol nemanome galėti juos apimti darnia vieninga sistema. Todėl šioje apybraižoje nesiimsime apžvelgti visų laiko atgimimo formų, taip pat ir jų morfologinės bei istorinės analizės. Nersistengsime išsiaiškinti, kaip pavyko sukurti kalendorių ir ar įmanoma iš tų pačių sistemų ištraukti visas ivedė tautų „metų“ sampratas. Daugeliui pirmynkščių tautų „Naujieji metai“ tolygu draudimo nuimti naujų derlių atšaukimui, šitaip derlius paskelbiamas valgomu ir nekenksmingu visai bendruomenei. Ten, kur auginami ivedė rūsių javai ir vaisiai, subrėstantys skirtingu metų laiku, Naujieji metai švenčiami ne vieną kartą*. Tai reiškia, kad „laiko dalijimas“ priklauso nuo apeigų, reguliuojančių maisto atsargų atnaujinimą; tai yra apeigos, užtikrinančios visos bendruomenės gyvenimo tėstinumą. (Vis dėlto nedera žiūrėti iš šias apeigas kaip iš paprastą ekonominio ir socialinio gyvenimo atspindį: savykės „ekonominis“ ir „socialinis“ tradicinėse visuomenėse turi visai kitokią reikšmę nei ta, kurią linkės joms suteikti šiuolaikinis europietis.) Iprotis laikyti laiko vienetu saulės metus yra kilęs iš Egipto. Dauguma kitų istorinių

* M. P. Nilsson. *Primitive Time Reckoning*. Lund, 1920, p. 270.

kultūrų (ir pats Egiptas iki tam tikro meto) pažinojo kartu mėnulio ir saulės metus iš 360 dienų (kitaip sakant, iš 12 mėnesių, kurių kiekvieną sudaro 30 dienų); prie jų priduriamos 5 pridėtinės (epagomeninės) dienos*. Indėnai zuniai (*Zuñi*) mėnesius vadina „metų žingsniais“, o metus — „laiko slinktimi“. Metų pradžia, nelygu šalis ir epocha, įvairavo, be paliovos buvo daromos kalendoriaus reformos, kad ritualinė švenčių prasmė būtų suderinta su metų laikais, su kuriais ji turi derėti.

Tačiau nei Naujujų metų pradžios (kovas — balandis, liepos 19 d., kaip senovės Egipte, rugsėjis, spalis, gruodis — sausis ir t.t.) paslankumas, nei įvairių tautų metams prisikriamos trukmės įvairovė negali sumenkinti reikšmės, kurią visose šalyse turėjo vieno laikotarpio *pabaiga* ir naujo laikotarpio *pradžia*; dabar nesunkiai suprasime, kodėl mums visai neturi reikšmės, pavyzdžiui, kad Afrikos jorubų tauta metus skirsto į sausąjį ir lietingąjį sezoną, o jų „savaite“ turi penkias dienas, tuo tarpu dedkalabarų (*Ded Calabar*) — aštuonias; arba kad varumbiai metus dalija mėnulio mėnesiais ir todėl metai turi daugmaž trylika mėnesių; arba vėlgi, kad ahantai kiekvieną mėnesį skelia į dvi dalis po dešimt dienų (arba devynias dienas su pu-se), ir t.t. Mums svarbu, kad visur yra tam tikro laiko tarpsnio pabaigos ir pradžios samprata, pagrįsta biokosminių ritmų stebėjimais ir įeinanti į platesnę sistemą, periodiškų apsivalymų (pavyzdžiui, skrandžio ištuštinimai, pasninkai, nuodėmių išpažinimas ir t.t. pradedant vartoti naujaji derlių) ir periodiško gyvenimo atsinaujinimo sistemą. Šio periodiško atsinaujinimo poreikis mums atrodo pats savaime didžiai reikšmingas. Tačiau pavyzdžiai, kuriuos netrukus pateiksime, mums parodys ši tą daug

* Plg. F. Rock. „Das Jahr von 360 Tagen und seine Gliederung“. *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, I, 1930, p. 253—288.

svarbesnio, o būtent, kad periodiškas laiko atsinaujinimas daugiau ar mažiau aiškiai iš anksto numato, ypač istorinėse civilizacijose, naują Pasaulio Sukūrimą, t.y. kosmogenijos akto pakartojimą. Ir ši periodiško sukūrimo, t.y. cikliško laiko atsinaujinimo, koncepcija iškelia „istorijos“ atšaukimo klausimą, būtent tą klausimą, kuris mums pirmiausia rūpi šioje apybraižoje.

Skaitytojams, susipažinusiems su etnografija ir religijų istorija, gerai yra žinoma reikšmė daugybės periodiškų ceremonijų, kurias dėstymo patogumo sumetimais galime suskirstyti į dvi dideles grupes: 1) kasmetinis demonų, ligų ir nuodėmių išvarymas; 2) ritualai, susiję su dienomis, einančiomis prieš Naujuosius metus arba po jų. Seras Jamesas George'as Frazeris viename veikalo *Aukso šaka* (*The Golden Bough*) skyriuje, pavadintame „Atpirkimo ožys“, savaip sugrupavo nemaža abiejų kategorijų faktų. Mums nėra reikalo šios knygos puslapiuose iš naujo pateikti tą medžiagą. Bendrais bruožais demonų, ligų ir nuodėmių išvarymo ceremonija susideda iš tokų veiksmų: pasninkas, apsiplovimas ir apsivalymas; ugnies užgesinimas ir ritualinis jos užkūrimas antroje ceremonialo dalyje; „demonų“ varymas keliant triukšmą, šūkaujant ir beldžiant (būsto viduje), o paskui persekiojant juos visame kaime keliant vis didesnį triukšmą. Šis varymas gali būti atliekamas rituališkai išvejant koki nors gyvulį („atpirkimo ožio“ tipas) arba žmogų (Mamurijaus Veturijaus tipas), laikomą materialiuoju blogio įsikūnijimu, su kuriuo visos bendruomenės ydos išvejamos už jos gyvenamo ploto ribų (hebrajai ir babiloniečiai „atpirkimo oži“ išvarydavo į dykumą). Dažnai rengiamos apeiginės dviejų grupių vaidintojų kautynės, kolektyvinės orgijos arba kaukėtų žmonių (vaizduojančių protėvių vėles, dievus ir pan.) eitynės. Daugelyje vietų yra išlikęs įsitikinimas, jog šių apeigų metu mirusiuju vėlės prisiartina prie būstų

gyvujų žmonių, kurie pagarbiai išeina jų pasitikti ir keletą dienų jas visaip godoja, o paskui iškilmingai palydi iki kaimo ribų arba išveja. Ta pačia proga rengiamas ir jaunuolių išventinimas (tai patvirtina japonų, indėnų hopių, kai kurių indoeuropiečių tautų ir t.t. papročiai; žr. toliau). Beveik visur šis demonų, ligų ir nuodėmių varymas sutampa arba sutapdavo su tam tikru metų laiku, su Naujujų metų švente.

Žinoma, retai kada pasitaikydavo, kad visi šie elementai pasireikštų vienoje vietoje; kai kuriose bendruomenėse vyrauja ugnies užgesinimo ir uždegimo iš naujo ceremonija; kitose — demonų ir ligų išvarymas (keliant triukšmą ir smarkiai mostaguojant), dar kitose — „atpirkimo ožio“, gyvulio ar žmogaus pavidalu, išvarymas, ir t.t. Tačiau visos ceremonijos ir atskirų ją sudarančių dalių reikšmė yra pakankamai aiški: tokio laiko pjūvio, koks yra Naujieji metai, momentu mes išgyvename ne vien faktišką tam tikro laiko tarpsnio pabaigą ir kito pradžią, bet ir praėjusių metų bei praslinkusio laiko *atšaukinią*. Tokia, beje, yra ir ritualinių apsivalymų prasmė: atskiro žmogaus ir visos bendruomenės nuodėmių ir klaidų *sudeginimas*, sunaikinimas, o ne paprastas „apsivalymas“. Atgimimas, kaip rodo pats žodis, tai gimimas iš naujo. Ankstesniame skyriuje pateikti pavyzdžiai ir ypač tie, kuriuos aptarsime dabar, aiškiai rodo, kad kasmetinis nuodėmių, ligų ir demonų išvarymas iš esmės yra bandymas grąžinti bent akimirkai pirmapradį mitinį laiką, „gryną“ laiką, tą, kuris buvo Pasaulėkūros „mirksni“. Kiekvieneri Naujieji metai — tai laiko nuo pat pradžių atsinaujinimas, t.y. kosmogonijos pakartojimas. Ritualinės dviejų grupių vaidintojų kovos, vėlių dalyvavimas, saturnalijos³⁷ ir orgijos — tai vis elementai, rodantys, dėl priežasčių, kurias netrukus nurodysime, kad metų pabaigoje ir Naujujų metų išvakarėse pasikartoja mitinės perėjimo iš Chaoso į Kosmogoniją akimirkos.

Tuo požiūriu babiloniečių Nauujų metų, *akītu*, ceremoniales yra gan pamokomas. *akītu* galima švēsti tiek per pavasario lygiadienį, nisano mėnesį, tiek per rudens lygiadienį, tišrito mėnesį (*Tishrit* yra žodžio *shurru* — „pradėti“ — vedinys). Dėl šio ceremonialo senoviškumo negali kilti jokių abejonių, net jei šventimo datos ir įvairoja. Jo idėjinis pagrindas ir ritualinė struktūra egzistavo jau šumeriškuoju laikotarpiu, o *akītu* sistemą galima atpažinti nuo akadiškojo laikotarpio*. Šie chronologiniai patikslinimai nėra bereikšmiae: juk turime reikalą su dokumentais seniausios „istorinės“ civilizacijos, kurioje valdovas vaidino labai didelį vaidmenį, nes buvo laikomas dievybės sūnumi ir vietininku žemėje, vadinasi, buvo atsakingas už gamtos ritmų reguliavimą ir visos bendruomenės gerovę. Tad nenuostabu, jog valdovas vaidina tokį svarbų vaidmenį Nauujų metų ceremoniale: juk jam tenka užduotis atnaujinti laiką.

Per *akītu* ceremoniją, kuri trukdavo dvyliką dienų, Marduko³⁸ šventykloje būdavo iškilmingai ir ne vieną kartą skaitoma vadinamoji Sankūros giesmė, *Enūma elish*. Šitaip buvo atkuriama Marduko kova su jūrų pabaisa Tiamat, kova, vykusi *in illo tempore*, ir pasibaigusi galutinė dievų pergale bei padariusi galą Chaosui. (Tą patį darė ir hetitai, sakmę apie audros dievo Tešubo kovą su gyvate Ilujanka³⁹ sekdaė ir reaktulizuodavę švēsdami Naujuosius metus*.) Mardukas sukuria Kosmosą iš sukapoto Tiamat kūno, o žmogų — iš demono Kingaus⁴⁰, kuriam Tiamat buvo patikėjusi saugoti Likimo lenteles,

* C. F. Jean. *La religion sumérienne*. Paris, 1931, p. 168; H. Frankfort. „Gods and Myths in Sargonid Seals“. *Iraq*, I, 1934, p. 21 ir toliau.

** Plg. A. Götze. *Kleinasiens*. Leipzig, 1933, p. 130; G. Furlani. *La religione degli Hittiti*. Bologna, 1936, p. 89.

kraujo (*Enūma elish*, VI, 33; pasaulio kūrimo iš pirmapradės esybės kūno motyvas randamas ir kitose kultūrose: kinų, indų, iranėnų, germanų). Patvirtinimų, kad šios pasaulio sukūrimo minėtuviės tikrai buvo kosmogoninio akto *reaktualizacija*, teikia tiek ritualai, tiek ceremonijos metu sakomas formulės. Marduko kova su Tiamat buvo vaizduojama dviejų grupių vaidintojų kova, ceremonialu, būdingu ir hetitams, — vis tų pačių Naujujų metų dramatiniam scenarijui, — ir egiptiečiams bei Ugariito gyventojams*. Dviejų grupių dalyvių kova buvo ne tik pirmapradžio Marduko ir Tiamat konflikto minėtuviės; ji *atkartojo*, atkūrė kosmogoniją, perėjimą iš Chaoso į Kosmosą. Mitinis įvykis vyksta dabartyje; „lai ir toliau jis nugali Tiamat ir lai sutrumpina jos dienas!“ — susunka žynys. Kova, pergalė ir Pasaulėkūra įvyksta tą patį akimirksnį.

Į tą patį *akītu* ceremonialą įeidavo ir vadinamoji „Likimų šventė“, *zakmug*, per kurią būdavo nustatoma lematis kiekvienam iš dvylikos metų mėnesių; tai prilygo *skurti* dvylika būsimų mėnesių (ritualas daugiau ar mažiau aiškiai išliko ir kitose tradicijose; žr. toliau). Marduko nusileidimas į Pragarą (dievas buvo „kalno kalinys“, t.y. pragaro valdų kalinys) atitiko visos bendruomenės liūdesio ir pasninko metą ir „pažeminimo“ metą karaliui, ritualą, kuris įėjo į plačią karnavalų sistemą; į ją čia nesigilinsime. Tuo metu su „atpirkimo ožiu“ būdavo išvaromos ligos ir nuodėmės. Pagaliau ciklas būdavo už-

* R. Labat. *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, p. 99; Götze, p. 130; Ivan Engnell. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*. Uppsala, 1943, p. 11, 101. Tokia pat kova vykdavo ir Konstantinopolio hipodrome iki paskutinių Bizantijos imperijos dienų; plg. Joannes Malalas. *Chronographia*. Bonn, 1831, p. 173—176 ir Benjamin de Tudela in: R. Patai. *Man and Temple*, p. 77 ir toliau.

baigiamas dievo hierogamija su Sarpanitum, hierogamija, kurią atkartodavo valdovas su hierodule deivės menėje ir kurią, be abejo, lydėjo kolektyvinės orgijos metas*.

Kaip matome, *akītu* šventė apima keletą draminių elementų, kurių tikslas — atšaukti prabėgusį laiką, grąžinti pirmapradį chaosą ir pakartoti kosmogonijos aktą:

1) pirmasis ceremonijos veiksmas vaizduoja Tiamat viešpatavimą ir žymi sugrįžimą į mitinį laikotarpi, buvusį prieš sukūrimą; tariama, kad visos formos ištirpsta pradžių pradžios vandenų, *apsū*, gelmėse. „Karnavalo karaliaus“ ižengimas į sostą, tikrojo valdovo „pažeminimas“, visos visuomeninės tvarkos sujaukimas (pagal Berosą, vergai tampa šeimininkais, ir t.t.) — viskas šaukte šaukia apie visuotinį sąmyšį, apie tvarkos ir hierarchijos žlugimą, apie „orgiją“, apie chaosą. Galima sakyti, kad išgyvename „tvaną“, pragaišinantį visą žmoniją, idant nutiesytu kelią naujai atgimusiai žmonių rūšiai. Beje, ir babiloniečių padavime apie Tvaną — tokiaime, apie kokį pasaikoja XI *Saknės apie Gilgamešą* lentelė — užsimenama, kad Ut-napištimas⁴¹ prieš sėsdamas į laivą, kurį pasistatė, kad išsigelbėtų nuo tvano, surengė šventę „kaip Naujujų metų dieną (*akītu*)“. Mes rasime šių potvynio, kartais tiesiog vandens, elementą ir kai kuriose kitose tradicijose;

* Dokumentinę medžiagą, interpretaciją ir bibliografiją žr.: H. Zimmern. *Zum babylonischen Neujahrsfest*, I—II, Leipzig, 1906, 1918; Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Ph.-h.Kl. 58, 3; S. A. Pallis. *The Babylonian akītu festival*. Copenhagen, 1926; žr. taip pat H. S. Nybergo kritines pastabas žurn. *Monde oriental*, XXIII, 1929, p. 204—211; apie *zakmug'q* ir babiloniečių saturnalijas plg. Frazer. *The Scapegoat*. London, 1907—1915, p. 6; Labat. *Op. cit.*, p. 95; apie drąsų mėginimą kildinti iš babiloniečių ceremonialo visus panašius ceremonialus, aptinkamus Viduržemio jūros baseine, Azijoje, Šiaurės ir Centrinėje Europoje, žr. W. Liungman. *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, I—II. Helsinki, 1937—1938, p. 290 ir toliau. Plg. taip pat S. H. Hooke. *The Origins of Early Semitic Ritual*. London, 1938, p. 57 ir toliau.

2) pasaulio sukūrimas, įvykęs *in illo tempore*, metų pradžioje yra atkartojamas kiekvieneriais metais;

3) žmogus tiesiogiai, nors ir ribotu mastu, dalyvauja šiame kosmogonijos darbe (dviejų dalyvių grupių, vaidinančių Marduką ir Tiamat, kova; ta proga rengiamos „misterijos“, pagal Zimmerno ir Reitzensteino interpretaciją*); šis dalyvavimas, kaip matėme ankstesniame skyriuje, jį nukelia į mitinius laikus, paverčia kosmogonijos amžininku;

4) „likimų šventė“ yra dar viena sukūrimo forma, kada sprendžiamas kiekvieno mėnesio ir kiekvienos dienos „likimas“;

5) hierogamija konkrečiu būdu įgyvendina pasaulio ir žmogaus „atsinaujinimą“.

Babiloniečių Naujujų metų reikšmė ir ritualai turi savo atitikmenį visame senovės Rytų pasaulyje. Keletą jų prabėgomis esame paminėjė, bet tai toli gražu dar ne viskas. Įsimintiname darbe „The Semitic New Year and the Origin of Eschatology“, kuris nesusilaukė tokio atgarsio, kokio yra vertas, olandų mokslininkas A. J. Wensinckas atskleidė įvairių mitinių-ceremoninių Naujujų metų sistemų panašybes visame semitų pasaulyje; kiekvienoje iš tų sistemų kartojasi ta pati centrinė idėja apie kasmetinį atkritimą į chaosą, po kurio eina nauja sankūra**. Wensinckas labai taikliai pastebėjo kosminį Naujujų metų ritualų pobūdį (net darant visokiu išlygų jo ritualinės-kosmogoninės koncepcijos „kilmės“, kurią jis aiškina perIODIŠKU augmenijos išnykimo ir atsiradimo reginiu, teorijai; iš tikrujų „pirmykščiams žmonėms“ gamta yra hierofanija, o „gamtos dėsniai“ — dievybės egzistavimo būdo

* Žr. taip pat E. Briem. *Les Sociétés secrètes des mystères*. Paris, 1941, p. 131.

** A. J. Wensinck. „The Semitic New Year and the Origin of Eschatology“. *Acta orientalia*, I, 1923, p. 158—199.

atsiskleidimas. Kad būtų patvirtinta tai, jog tvanas ir apskritai vandens elementas vienaip ar kitaip reiškiasi Naujujų metų rituale, mums užtenka ta proga atliekamo nuliejimo dievams ir sąsajos tarp šio ritualo ir lietaus. „Pasaulis buvo sukurtas tišri mėnesį“, — sako rabinas Eliezeras; „nisano mėnesį“, — tvirtina rabinas Jošua. O jie abu yra lietaus mėnesiai*. Per Palapinių šventę⁴² sprendžiama, kiek bus skiriama lietaus būsimiems metams, t.y. nustatomas ateinančių mėnesių „likimas“**. Kristus šventina vandenis per Tris Karalius, o Velykų ir Naujujų metų dienos buvo įprastinės pirmųjų krikščionių krikšto dienos. (Krikštas prilygsta ritualinei buvusio žmogaus mirčiai, po kurios eina naujas gimimas. Kosminiu aspektu krikštas prilygsta tvanui: kontūrų išnykimas, visų formų susiliejimas, atkritimas į beformiškumą). Efremas Sirietis matė šią kasmetinio pasaulio sukūrimo kartotės misteriją ir stengėsi paaiškinti: „Dievas iš naujo sukūrė dangų, nes nusidėjeliai garbino dangaus kūnus; Jis iš naujo sukūrė pasaulį, kurį išniekino Adomas; Jis iš savo seilių sukūrė naujają kūrinį“ (*Hymn. Epiph.* VIII, 16; Wensinck, p. 169).

Šiokių tokių senovinio kovos ir dievo pergalės prieš jūrų pabaisą, chaoso įsikūnijimą, scenarijaus pėdsakų aptinkame ir izraelitų Naujujų metų ceremoniale, tokiam, kokį išlaikė jeruzaliečių kultas. Naujausi tyrinėjimai (Monwinckel, Pedersen, Hans Schmidt, A. R. Johnson ir kt.) iškėlė aikštén ritualinius ir kosmogoninius-eschatologinius Psalmų elementus ir implikacijas ir parodė vaidmenį, kurį vaidina karalius Naujujų metų šventėje, mininčioje Jahvės, šviesos jėgų vado, pergalę prieš tamsos jėgas (van-

* Ibid., p. 168; kiti tekstai: Patai, p. 68 ir toliau.

** *Rosh Hashshana*, I, 2; Wensinck, p. 163; Patai, p. 24 ir toliau. Rabinas Jišmaelis ir rabinas Akiba sutaria, kad per Palapinių šventę danguje nusprendžiama, kiek lietaus skirti būsimiems metams; plg. Patai, p. 41.

denų chaosą, pirmapradę pabaisą Rahabą). Po pergalės būdavo Jahvės įžengimas į sostą ir kosmogoninio akto pakartojimas. Pabaisos Rahabo nugalabijimas ir pergalė prieš vandenų gaivalą (pasaulio sandaros požiūriu) atitinka Kosmoso sukūrimą ir kartu žmogaus „išganymą“ (pergalė prieš „mirtį“, būsimųjų metų maisto garantija ir t.t.*). Kol kas iš šių archainių kultūrinių liekanų išsiminkime tiktais periodiškais („metams baigiantis“, *Iš* 34, 22; „metų pabaigoje“, *ten pat*, 23, 16) Sankūros (nes kova su Rahabu numato pirmapradžio Chaoso atkūrimą, o pergalė prieš „vandens gelmes“ reiškia ne ką kita, kaip „tvirtų formų“ išigalėjimą, t.y. Sankūrą) kartojimą. Vėliau išsitikinsime, kad hebrajų tautos sąmonėje ši kosmogoninė pergalė tampa pergale prieš dabartinius ir būsimus karalius svetimšalius; kosmogonija pateisina mesianizmą ir apokalipsę ir šitaip padeda istorijos filosofijos pagrindus.

Ta aplinkybė, kad periodiškas žmogaus „išganymas“ yra tiesiogiai susijęs su būsimųjų metų maisto garantija (naujojo derliaus pašventinimas), neturi mūsų užhipnotizuoti taip labai, jog šiame ceremoniale įžiūrėtume tiktais „pirmykštės“ žemdirbiškos šventės liekanas. Viena vertus, maistas iš tikrujų visose archainėse bendruomenėse turėjo ritualinę reikšmę; tai ką mes vadiname „gyvybinėmis vertybėmis“, veikiau buvo biologinė ontologijos išraiška: archainiam žmogui *gyvybė yra besąlygiška realybė* ir šia prasme *šventa*. Kita vertus, Naujujų metų, vadinamoji Palapinių (*hag ha-sukkōt*), o iš tikro — Jahvės šventė (*Ts* 21, 19; *Kun* 23, 39 ir t.t.) būdavo penkioliktą septinto mėnesio dieną (*lšt* 16, 13; *Zch* 14, 16), t.y. praslinkus penkioms dienoms po *jōm ha-kippūrīm* (*Kun* 16, 29) ir jos atpirkimo ožio ceremonialo. Tad nelengva atskirti šiuos abu religinius mo-

* Plg. A. R. Johnson. „The Role of the King in the Jerusalem Cults“. In: H. Hocke. *The Labyrinth*. London, 1935, p. 79 ir toliau; plg. taip pat Patai, p. 73 ir toliau.

mentus — bendruomenės apsivalymą nuo nuodėmių ir Naujųjų metų šventę, — ypač turint galvoje tai, kad prieš priimant babiloniškajį kalendorių septintasis mėnuo buvo pirmasis izraelitų kalendoriaus mėnuo. Paprastai per *jōm ha-kippūrīm* merginos eidavo šokti ir linksmintis už kaimo ar miesto, ir ta proga būdavo sutariamos vedybos. Bet tą dieną būdavo pakenčiama ir daug nesaikingumų, kartais netgi orgijinių, kurie mums primena paskutinę *akītu* (irgi švenčiamos užmiestyje) fazę, taip pat ir kone visuotinai leidžiamą palaidumą Naujųjų metų proga*.

Vedybos, lytinė laisvė, kolektyvinis apsivalymas nuodėmių išpažinimu ir atpirkimo ožio išvarymu, naujojo derliaus šventinimas, Jahvės įžengimas į sostą ir jo pergalės prieš „mirtį“ minėtuvės — tai vis plačios ceremonialo sistemos elementai. Šių epizodų prieštaringumas ir poliariškumas (pasninkavimas ir nesaikingumai, liūdesys ir džiaugsmas, neviltis ir orgija, ir t.t.) tik patvirtina tai, kad jie papildo vienas kitą priklausydami tai pačiai sistemei. Tačiau pagrindiniai momentai, be abejo, lieka apsivalymas išvarant atpirkimo ožį ir Jahvės kosmogonijos akto pakartojimas; visa kita tėra pritaikymas, įvairiomis plotmėmis ir atliepianties skirtinges reikmes, to paties archetipinio akto, būtent pasaulio ir gyvybės atkūrimo pakkartojant Kosmogoniją.

Pasaulėkūros periodiškumas

Taigi pasaulėkūra atkartojama kiekvieneriais metais. Ši amžina kosmogonijos akto, kuris kiekvienerius Naujosius metus paverčia naujos eros pradžia, kartotė lei-

* Apie *Talmude* minimus orgijinius nesaikingumus žr.: R. Pettazzoni. *La confessione dei peccati*, II. Bologna, 1935, p. 229. Apie panašius ritualus Hierapolis plg. Lucianus. *De dea Syra*, 20; Patai, p. 71 ir toliau.

džia mirusiesiems grįžti į gyvenimą ir palaiko tikinčiųjų viltį, jog kūnas prisikels. Netrukus mes sugrišime prie Naujųjų metų ceremonialo ir mirusiuųjų kulto ryšio. Jau dabar pažymėkime, kad beveik visuotinai paplitęs įstikinimas, jog mirusieji sugrižta pas savo šeimas (ir dažnai kaip „gyvi numirėliai“) apie Naujuosius metus (per tas dvyliai dienų, kurios skiria Kalėdas nuo Trijų Karalių), rodo viltį, kad įmanoma atšaukti laiką tuo mitiniu tarpsniu, kai pasaulis sunaikinamas ir sukuriamas iš naujo. Tada mirusieji *galės* sugrižti, nes sulaužomos visos užtvaros, skiriančios gyvuosius ir mirusiuosius (argi neatkurtas pirmapradis chaosas?), ir *sugriš*, nes tuo paradoksaliu metu laikas bus sustabdytas ir, vadinasi, jie galės būti gyvujų amžininkai. Beje, kadangi tuo metu rengiamas naujas sukūrimas, jie gali tikėtis, kad sugriš nuolatiniam ir konkrečiam gyvenimui.

Štai todėl ten, kur tikima kūno prisikėlimu, žinoma, kad tas prisikėlimas įvyks metų pradžioje, t.y. naujos eros pradžioje. Lehmannas ir Pedersenas įrodė tai semitų tautų atžvilgiu, o Wensinckas (*op. cit.*, p. 171) surinko daugybę to paliudijimų krikščionių tradicijoje. Pavyzdžiui, „Visagalis kartu prikelia kūnus ir sielas Trijų Karalių dieną“ (Ephrem le Syrien. *Hymnes*, I, 1) ir t.t. Vienas Darmesteterio išverstas Pehlevio tekstas³ skelbia: „Fravardino mėnesį, Churdato (*Xurdāth*) dieną viešpats Ormazdas prikels mirusiuosius ir sukurs „antrajį kūną“, ir pasaulis bus išgelbėtas nuo bejėgiškumo prieš demonus, apdavus ir panašius dalykus. Ir visur viešpataus gausa; ir nemasins maistas; pasaulis bus tyras, žmogus — išvaduotas nuo piktosios dvasios ir nemirtingas visiems laikams“*. Qazwīnī savo ruožtu sako, kad Nauruzo (*Nourūz*) dieną Dievas prikélė mirusiuosius „ir sugrąžino jiems

* J. Darmesteter. *Le Zend-Avesta*, II. Paris, 1892, p. 640, n. 138.

jų sielas, ir liepė dangui palyti ant jų, ir užtat žmonės įvedė paprotį tą dieną laistyti vandenį**. Tai, kad yra glaudus pasaulio sukūrimo iš vandens (akvatinė kosmogonija; tvanas, periodiškai atnaujinantis istorinį gyvenimą; lietus), gimimo ir prisikėlimo idėjų ryšys, patvirtina toks *Talmudo* posakis: „Dievas turi tris raktus: lietaus raktą, gimimo raktą, mirusijų prikėlimo raktą“ (*Ta'anit*, fol. 2a; Wensinck, p. 173).

Paprotį simboliškai atkartoti sankūrą švenčiant Naujuosius metus išlaikė Irako ir Irano mandėjai^{**} iki mūsų dienų. Net ir dabar metų pradžioje Irano toatoriai pasėja žemės pilname puode sėklų; jie tai daro, pasak jų, minėdami Pasaulio Sukūrimą. Paprotys sėti grūdus per pavarario lygiadienį (prisiminkime, kad daugelio civilizacijų metai prasideda kovo mėnesi) yra paplitęs didžiuliouose Žemės rutulio plotuose ir visada buvo siejamas su žemdirbiškomis ceremonijomis**. Tačiau augmenijos drama išsilieja į periodiško gamtos ir žmogaus atsinaujinimo simboliką. Žemdirbystė — tik viena iš sričių, kurioms tinka periodiško atsinaujinimo simbolika. Ir nors šios simbolikos „žemdirbiškoji versija“ taip plačiai pasklido — dėl savo liaudiško ir empiriško pobūdžio, — vis tiek jokiu būdu negalime jos laikyti periodiško atsinaujinimo sudėtingos simbolikos principu ir predestinacija. Šios simbolikos pamatai glūdi ménulio mistikoje: etnografiniu požiūriu ją galima susekti jau prožemdirbiškose bendruomenėse. Svarbiausia ir esmingiausia yra atsinaujinimo, t.y. Sankūros kartotės idėja.

* *Cosmographic*, cituojama: A. Christensen. *Les types du premier homme et du premier roi*, II, p. 147.

** E. S. Drower. *The Mandaeans of Iraq and Iran*. L. Oxford, 1937, p. 86; H. Lassy. *Muharram Mysteries*. Helsinki, 1916, p. 219—223. Plg. Frazer. *Adonis*. 3rd ed. London, 1914, p. 252 ir toliau, ir pagaliau W. Liungman, I, p. 103 ir toliau, kuris bando ši paprotį kildinti iš egiptiečių ritualų.

Vadinasi, Irano totorių paprotys turi išilieti į kosmo-eschatologinę⁴⁵ iranėnų sistemą, kuri ji suponuoja ir paaiškina. Nauruzas, persų Naujieji metai, kartu yra ir Ahura Mazdos šventė (švenčiama pirmojo mėnesio „Ormazdo dieną“), ir diena, kurią buvo sukurtas pasaulis ir žmogus*.

Būtent Nauruzo dieną įvyko „sukūrimo atnaujinimas“**. Anot padavimo, kuri perduoda Dimasqī (Christensen, II, p. 149), karalius skelbdavo: „Štai nauja diena, naujo mėnesio, naujų metų: reikia atnaujinti tai, ką nudrėžė laikas“. Šią dieną taip pat sprendžiamas žmonių likimas visiems metams (Albīrunī, p. 201; Qazwīnī, vert. Christensen, II, 148). Nauruzo naktį galima matyti begalę ugnį ir šviesų (Albīrunī, p. 200), atliekami apsiplovimai ir nuliejimai, kad ateinančiais metais būtų gausūs lietus (ibid., p. 202—203). Be to, per „didijį Nauruzą“ buvo įprasta sėti puodynėje septynių rūsių grūdus ir „pagal jū augimą spręsti apie būsimą derlių“***. Analogiškas babiloniečių Naujujų metų „likimų nustatymo“ papročiui yra mandėjų ir jezidų**** Naujujų metų ceremoniai „likimų nustatymo“ paprotys, pasiekęs mūsų dienas. Ir vėlgi todėl, kad Naujieji metai atkartoja kosmogonijos aktą, dvy-

* Plg. J. Marquart'o surinktus tekstus: „The Nawroz, its History and its Significance“. *Journal of the Cama Oriental Institute*. Bombay, XXXI, 1937, p. 1—15, ypač p. 16 ir toliau. Vertimas į vokiečių k. buvo išspausdintas: *Dr. Modi Memorial Volume*. Bombay, 1930, p. 709—765.

** (Muhammad ibn Ahmad) al-Bīrūnī. *The Chronology of Ancient Nations*. Transl. by E. Sachau. London, 1879, p. 199.

*** al-Bīrūnī, p. 202. Apie XIX a. Nauruzo ceremonijas žr. Eduard Polak. *Persien. Das Land und seine Bewohner*, I. Leipzig, 1865, p. 367 ir toliau; panašių įsitikinimų turi žydai: jau rabininko laikotarpio Naujujų metų maldoje yra tokie žodžiai: „Ši diena yra metų darbų pradžia, pirmosios dienos atminimas“ (*Rosh Hashshana*, 27a; cituojata Patai, p. 69).

**** Plg. Drower, p. 87; G. Furlani. *Testi religiosi degli Yezidi*. Bologna, 1930, p. 59 ir toliau.

lika dienų, skiriančių Kalėdas nuo Trijų Karalių, ir nūnai yra laikomos dvylikos metų mėnesių provaizdžiu. Visos Europos valstiečiai kaip tik dėl šių priežasčių spėja apie dvylikos mėnesių orą ir lietaus kiekį iš meteorologinių šių dvylikos dienų ženklų*. Argi reikia priminti, kad lietaus kiekis, teksiantis kiekvienam mėnesiui, būdavo nustatomas per Palapinių šventę. Vediškojo laikotarpio indai savo ruožtu dvylika viduržiemio dienų laikę metų atvaizdu ir atkartoju (Rig Veda, IV, 33, 7).

Tačiau kai kuriose vietose ir kai kuriomis — pavyzdžiui, Darijaus kalendoriaus, — epochomis iranėnai pažinojo dar ir kitą Naujųjų metų dieną, *mihragān*, Mitros šventę, kuri būdavo vidurvasaryje. Kai abi šventės buvo ištruktos iš tą patį kalendorių, *mihragān* dieną imta laikyti pasaulio pabaigos provaizdžiu. Persų teologai, — sako al-Birunis, — „laiko mihragano dieną pasaulio atgimimo ir pabaigos ženklu, nes kaip tik per mihraganą visa, kas auga, pasiekia tobulybę ir nebeturi medžiagos tolesniams augimui, o gyvuliai nustoja lytiškai santykiavę. Analogiškai persai Nauruzą laiko pasaulio pradžios ženklu, nes Nauruzo laikotarpiu dedasi priešingi dalykai nei anksčiau minėtieji“ (Chronology, p. 208). Praėjusių metų pabaiga ir naujų metų pradžia aiškinamos, pagal al-Birunio pateiktą tradiciją, kaip visokių kosminio pobūdžio biologinių atsargų išsekimas, tikra pasaulio pabaiga. („Pasaulio pabaiga“, t.y. tam tikro istorinio ciklo pabaiga, ne visada įvyksta dėl tvano, bet ir dėl ugnies, karščio ir t.t. Nuostabią apokaliptinę viziją, pagal kurią nepaprastai karšta vasara išsivaizduojama kaip grįžimas į chaosą, ran-

* Plg. Frazer. *The Scapegoat*. London, 1915, p. 215 ir toliau; G. Dumézil. *Le problème des Centaures*. Paris, 1929, p. 39 ir toliau; E. Nourry (P. Saintyves'o slapyvardis). *L'astrologie populaire*. Paris, 1937, p. 61 ir toliau. Plg. taip pat M. Granet. *La pensée chinoise*, p. 107.

dame Izaijo knygoje (34, 4, 9—11). Plg. panašius įvaizdžius *Bahman Yasht'e*, II, 41 ir Laktancijaus veikale *Divinae Institutiones**, VII, 16, 6).

Profesorius G. Dumézilis savo darbe *Le problème des Centaures* ištyrė metų pabaigos ir pradžios scenarijų didžiojoje indoeuropiečių (slavų, iranėnų, indų, graikų ir roménų) pasaulio dalyje ir iškélė aikštén iniciacinių ceremonijų elementus, išlikusius daugiau ar mažiau iškraiptyta forma mitologijoje ir tautosakoje. Ištyrinėjės mitus ir slaptųjų germanų draugijų bei „vyrų draugijų“ apeigas, Otto Höfleris padarė analogiką išvadą apie dvylikos įterptinių dienų ir ypač Naujųjų metų dienos reikšmę. Kita vertus, Waldemaras Liungmanas paskyrė metų pradžios ugnies ritualams ir šiu dvylikos dienų karnavalų scenarijams plačią studiją, kurios krypčiai ir rezultatai, beje, mes ne visada pritariame. Prisiminkime taip pat tyrinėjimus Otto'o Huth'o ir J. Hertelio, kurie, remdamiesi roménų ir vedų duomenimis, ypač pabrėžė pasaulio atnaujinimą užkuritant ugnį per žiemos saulėgrįžą, atnaujinimą, tolygų naujai pasaulėkūrai**. Šios apybraižos tikslams įsidėmėkime tiktais keletą būdingų bruožų:

1) dvylika tarpinių dienų yra dvylikos metų mėnesių provaizdis (žr. taip pat anksčiau minėtus ritualus); 2) per dvylika atitinkamų naktų mirusieji pulku ateina lankytis savo šeimų (žirgo, tikraja žodžio prasme laidojimo gyvulio, pasiodymas paskutinę metų naktį; chtoninių laido-

* F. Cumont'o komentuoti tekstai: F. Cumont. „La fin du monde selon les mages occidentaux“. *Revue de l'histoire des religions*, 1931, p. 76 ir toliau. Plg. taip pat W. Bousser. *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*. Göttingen, 1895, p. 129 ir toliau.

** O. Höfler. *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I. Frankfurt a. M., 1934; Liungman, II, p. 426 ir kitur; O. Huth. *Janus*. Bonn, 1932; J. Hertel. *Das indogermanische Neujahrsopfer in Veda*. Leipzig, 1938.

tuvių dievybių Holdos, Perchto, „Laukinės kariaunos“ /Wilde Heer/⁴⁶ buvimas per tas dylika dienų), o dažnai (tarp germanų ir japonų) jie apsilanko ir slaptųjų vyru draugijų apeigų metu*; 3) tuo metu užgesinamos ir vėl užkuriamos ugnys**; ir pagaliau 4) iniciacijų momentas, kurio vienas iš pagrindinių elementų yra ugnies užgesinimas ir užkūrimas iš naujo***. Toje pačioje mitinėje-ceremoninėje praėjusių metų pabaigos ir naujų metų pradžios sistemoje turime palikti vietas tokiems faktams: 5) ritualinėms dviejų priešininkų grupių kovoms ir 6) erotiniam elementui (jaunų merginų gaudynės, „gandharviškos“ vedybos, orgijos).

Kiekviena iš šių mitinių-ritualinių temų liudija išskirtinį pobūdį dienų, kurios eina prieš pirmąjį naujų metų dieną ir po jos, nors eschatologinė-kosmologinė Naujujų metų funkcija (prabėgusio laiko atšaukimas ir Sukūrimo pakartojimas) néra aiškiai išreiškiama, išskyrus mėnesių numatymo apeigas bei ugnies užgesinimą ir užkūrimą iš naujo. Tačiau šią funkciją galima ižvelgti ir kiekvienoje kitoje iš mitinių-ritualinių temų. Argi antai mirusiuų vėlių antplūdis gali būti kas nors kita, kaip žemiškojo laiko pristabdymo ženklas, paradoksalus „praeities“ ir „dabar-

* Höfler. *Op. cit.*; A. Slawik. „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen“. *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, p. 675—764. Senovės Artimuosiuose Rytuose gyvavo įsitikinimas, kad mirusieji sugrižta per metų laikų šventes; plg. Th. H. Gaster. *Thespis*. New York, 1950, p. 28 ir toliau.

** E. Nourry (=P. Saintyves). *Essais de folklore biblique*. Paris, 1923, p. 30 ir toliau, Hertel, p. 52; Dumézil. *Le problème des Centaures*, p. 146; M. Granet. *Dances et légendes de la Chine ancienne*, I—II. Paris, 1926, p. 155; L. Vannicelli. *La religione dei Lolo*. Milano, 1944, p. 80; Liungman, p. 473 ir toliau.

*** Plg. Dumézil, p. 148 ir kitur. Indėnai hopiai išventinimą visada rengia per Naujuosius metus; plg. Lewis Spence in: Hasting. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. III, p. 67.

ties" sambūvio pasireiškimas? Niekada šis sambūvis nėra toks absoliutus, kaip viešpataujant „chaosui“, kada vienos būties apraiškos sutampa. Paskutines prabėgusių metų dienas galima tapatinti su chaosu, viešpatavusiu prieš sukuriant pasaulį, tiek dėl mirusiųjų vėlių antplūdžių, panaikinančių laiko dėsnius, tiek dėl lytinio laisvumo, kuris dažniausiai būdingas šiam laikotarpiui. Nors dėl nuoseklių kalendoriaus reformų saturnalijos galų gale nebesutampa su metų pabaiga ir pradžia, jos vis tiek ir toliau reiškia visų normų atšaukimą, liudija visišką vertybų permainą (šeimininkų ir vergų padėties pasikeitimas, elgesys su moterimis kaip su kurtizanėmis, ir t.t.) ir rodo vi suotinį palaidumą, orgijinį visuomenės elgesį, vienu žodžiu, visų formų atkritimą į neapibrėžtą vienį. Netgi pats pirmynkščių tautų orgijų laikas — jos dažniausiai vyksta kritiškais derliu momentais (kai sėklos pasėjamos į dirvą) — patvirtina šią „formos“ (čia — sėklos) išskydimo žemėje ir „socialinių formų“ išnykimo orgijiniame chao se simetriją*. Tiek augmenijos, tiek žmogiškojoje plotmėje susiduriame su grįžimu į pirmapradį vienį, „nakties“ tvarkos, kuriai esant ribos, bruožai, atstumai neįžiūrimi, sugrąžinimu.

Ritualinis ugnies užgesinimas priklauso tam pačiam siekimui padaryti galą jau esamoms (ir susidėvėjusioms nuo laiko) „formoms“, kad būtų vėtos naujai formai, atsirandančiai dėl naujo sukūrimo. Ritualinės dviejų dalyvių grupių kovos atkuria dievo ir pirmapradžio slibino (gyvatė beveik visur simbolizuoja tai, kas slapta, dar ne-

* Žinoma, „orgijų“ vaidmuo žemdirbių bendruomenėse yra daug sudėtingesnis. Lytiniai nesaikingumai magiškai veikia būsimajį derlių. Tačiau juose visada galima įžiūrėti polinkį į audringą visų formų susiliejimą, kitais žodžiais tariant, į chaoso, viešpatavusio prieš sukūrimą, reaktualizaciją. Žr. mūsų *Trinité d'histoire des religions* skyrių apie žemdirbišką mistiką (p. 285 ir toliau).

iforminta, nediferencijuota) kovos kosmogoninį momentą. Pagaliau iniciacijų — kuriose „naujos ugnies“ užkūrimas yra itin svarbus — sutapimas su Naujujų metų laikotarpiu taip pat gerai yra paaiškinamas tiek mirusiųjų buvimu (slaptojos ir išventinimų draugijos kartu atstovauja ir protėviams), tiek pačia šių ceremonijų, kurios visada numato „mirtį“ ir prisikėlimą“, „naują gimimą“, „naują žmogų“, struktūra. Išventinimo ritualams neįmanoma būtų rasti geresnio įrėminimo nei dvyliko naktų, per kurias prabėgę metai išnyksta, užleisdami vietą kitiems metams, kitam laikotarpiui, t.y. tarpsniui, kai dėl pasaulėkūros reaktualizacijos iš tikrujų prasideda pasaulis.

Šie mitiniai-ritualiniai beveik visų indoeuropiečių tautų Naujujų metų scenarijai, su visomis karnavalinių kaukių eitynėmis, laidotuvių gyvuliais, slaptomis draugijomis ir t.t., pagrindiniai bruožais susiklostė jau indoeuropiečių bendruomenės laikotarpiu. Bet tokį scenarijų, bent jau tų jų aspektų, kurie prikaustė mūsų dėmesį šioje apybraižoje, negalime laikyti išimtinai indoeuropiečių kūryba. Daugelį amžių prieš indoeuropiečiams atsikraustant į Mažąjį Aziją mitinis-ritualinis Naujujų metų ansamblis kaip pasaulėkūros atkartojimas buvo žinomas šumerams-akadams, o svarbiausi jo elementai — egiptiečiams ir hebrajams. Kadangi mitinių-ritualinių formų genezė čia mūsų nedomina, galime pasitenkinti patogia hipoteze, pagal kurią šios dvi etninės grupės (Artimuųjų Rytų tautos ir indoeuropiečiai) jas paveldėjo iš prieistorinių tradicijų. Ši hipotezė, beje, įtikėtina ir todėl, kad panaši sistema buvo aptikta visiškai kitokio pobūdžio — japonų — kultūroje. Aleksandras Slawikas tyrinėjo slaptųjų japonų ir germanų draugijų panašumus ir pažymėjo išpūdingą panašių bruožų skaičių (žr. jo straipsnį „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen“). Japonijoje, kaip ir germanų (bei kitų indoeuropiečių tautų) kraštuose, pas-

kutinę metų naktį pasirodo laidotuvių gyvuliai (arklys ir t.t.), chtoniniai ir laidotuvių dievai bei deivės; tada vyks ta slaptųjų vyrų draugijų kaukių eitynės, mirusieji lanko gyvuosius bei rengiamos iniciacijos. Tokios slaptos draugijos Japonijoje yra labai senos (Slawik, p. 762), o semi- tiškų ar indoeuropietiškų Rytų įtaka atrodo neįtikėtina, bent jau remiantis dabartinėmis mūsų žiniomis. Viskas, ką galime pasakyti, — apdairiai pareiškia Aleksandras Slawikas, — yra tai, jog tiek Eurazijos vakaruose, tiek rytuose kultinis „lankytojo“ (mirusiuju vėlių, dievų ir t.t.) kompleksas susiklostė prieistorinėje epochoje. Tai dar vienas archainio Naujujų metų ceremonialų pobūdžio pravertinimas.

Tačiau japonų tradicija išsaugojo ir atminimą koncepcijos, kurią galime pavadinti mistine-psichofiziologine, susijusios su metų pabaigos ceremonialais. Naudodamas japonų etnografo dr. Masao Oka'os* rezultatais, Aleksandras Slawikas įtraukia slaptųjų draugijų ceremonialus į kompleksą, kurį jis vadina *tama* kompleksu. *Tama* — tai tam tikra „dvasinė substancija“, kuri glūdi žmoguje, mirusiuju vėlėse ir „šventuose vyruose“ ir kuri žiemai virstant pavasariu sujunda ir stengiasi palikti kūną, tuo tarpu mirusiuosius stumia prie gyvujų žmonių būstų (kultinis „lankytojo“ kompleksas). Norint sukliudyti tamai palikti kūną, pagal Slawiko interpretaciją, švenčiamos šventės, skirtos pritvirtinti šią dvasinę substanciją. Galimas daiktas, kad vienas iš metų pabaigos ir pradžios ceremonialų tikslų yra tamos „pritvirtinimas“. Bet iš šios mistinės japonų psichofiziologijos įsidėmėkime visų pirma kasmetinės krizės pojūtį: tamos polinkis sujusti ir palikti savo normalią būklę žiemai virstant pavasariu (t.y. paskutinėmis besibaigiančių ir pirmosiomis prasidedančių me-

* *Kulturschichten in Altjapan*, vertimas pagal japonišką, dar neišleistą rankraštį.

tū dienomis) yra paprasčiausiai fiziologinė grįžties į ne-apibrėžtumą, „chaoso“ atkūrimo formulė. Šioje kasmetinėje tamos krizėje pirmykščio žmogaus patirtis nujaučia požymius neišvengiamo sąmyšio, kuris padarys galą tam tikram istoriniam laikotarpiui, kad leistų jam atsinaujinti ir atgimti, t.y. leistų istorijai vėl prasidėti iš pradžių.

Pridurkime čia dar grupę Kalifornijos karukų, jurokų ir hupų genčių periodiškų ceremonijų, kurios žinomas „New Year“, „world's restoration“ arba „repair“ („fixing“) vardu. Šių ritualų įdiegimas priskiriamas mitinėms nemirtingoms Esybėms, gyvenusioms žemėje prieš žmones; šios nemirtingosios Esybės pirmos atliko „world's renewal“ ceremonijas, ir kaip tik tose vietose, kuriose šiandien jas atlieka mirtingieji. „Ezoteriniai, magiški ir aiškūs pagrindinės sistemos ceremonijos tikslai, — rašo Kroeberis, — apima žemės pažadinimą ar atgaivinimą, apeigas, susijusias su pirmaisiais vaisiais, naujos ugnies užkūrimą bei užkalbėjimą nuo ligų ir negandų ateinantiems vieneriems ar dvejiems metams“. Vadinasi, šiuo atveju turime reikalą su kosmogoninės ceremonijos, kurią *in illo tempore* įdiegė nemirtingosios Esybės, kasmetiniu pakartojimu; vieną iš svarbiausių atliekamų simbolinių veiksmų čiabuviai vadina „pasaulio parėmimu ramsčiais“, ir ši ceremonija sutampa su paskutine tamsia naktimi bei jau naties pasirodymu; štai suponuoja pasaulio sukūrimą iš naujo. Tai, kad į Naujujų metų ritualą įeina ir draudimo naujam derliui panaikinimas, dar sykį patvirtina, kad turime reikalą su visišku gyvybės atsinaujinimu*.

* P. E. Goddard. „Life and Culture of the Hupa“. *Univ. of California Publications in American Archeology and Ethnology*. Berkeley, 1903, I, № 1, p. 82 ir toliau; A. L. Kroeber. *Handbook of the Indians of California*. Washington, 1925, p. 53 ir toliau; A. L. Kroeber, E. W. Gifford. „World Renewal, a Cult System of Native Northwest California“. *Anthropological Records*, XIII, № 1,

Galima priminti, greta „world's restoration“, ideologiją, kuri yra vadinamosios „Ghost-Dance religion“ pagrindas; šis mistinis sajūdis, sukrėtęs Šiaurės Amerikos indėnų gentis XIX a. pabaigoje, pranašavo greitai būsantį visuotinį atsinaujinimą, t.y. neišvengiamą pasaulio pabaigą, po kurios bus atkurtas rojus žemėje. „Ghost-Dance religion“ yra per daug sudėtinga, kad galėtume ją išdėstyti keliomis eilutėmis, bet mūsų tikslams užteks pasakyti, kad ji siekė pagreitinti „pasaulio pabaigą“ masišku kolektyviniu bendravimu su mirusiais, pasiekiamu šokant keturias ar penkias dienas iš eilės. Mirusieji užplūsdavo žemę, bendraudavo su gyvaisiais ir šitaip sukeldavo „sąmyši“, pranašaujantį dabartinio kosminio ciklo pabaigą. O kadangi mitinės Laiko „pradžios“ ir „pabairos“ vizijos yra homologiškos, nes eschatologija, bent jau kai kuriais savo aspektais, yra susijusi su kosmologija, tai „Ghost-Dance religion“ *eschatonas*⁴⁷ atkuria mitinį „Rojaus“, pirmapradės pilnatvės, *illud tempus**.

Nuolatinis laiko atsinaujinimas

Mūsų neturi trikdyti medžiagos, kurią aptarėme anksčiauose puslapiuose, įvairovė. Nesiekiame iš greitosiomis atliktos apžvalgos padaryti kokią nors istorinę-ethnografinę išvadą. Mums rūpėjo tiktais bendra fenomenologinė periodiškų apsivalymo (demonų, ligų ir nuodėmių

Univ. of California, 1949, p.1 ir toliau, 105 ir toliau. Kitur Amerikoje kasmet yra minimas Tvanas, t.y. *atkuriama* kosminė katastrofa, sunaikinus žmoniją, išskyrus mitinį Protėvi; plg. Sir James George Frazer. *Folklore in the Old Testament*, I. London, 1918, p. 293 ir toliau. Apie periodišką pasaulio sunaikinimą ir jo atkūrimą pirmykštėse tradicijose plg. F. R. Lehmann. „Weltuntergang und Welterneurung im Glauben schriftloser Völker“. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 71, 1939.

* Plg. M. Eliade. *Le chamanisme*, p. 290 ir toliau.

išvarymas) bei metų pabaigos ir pradžios ritualų analizė⁴⁸. Kad kiekvienoje panašių tikėjimų grupėje esama niuansų, skirtumų, prieštaravimų, kad šių ceremonialų kilmė ir paplitimas kelia nemaža dar nepakankamai ištirtų klausimų, — esame pasirengę pripažinti pirmieji. Štai todėl vengėme bet kokios sociologinės ar etnografinės interpretacijos, pasitenkindami paprastu bendros prasmės, kuri būdinga šiems ceremonialams, aiškinimu. Galu gale norėjome suprasti jų *prasmę*, pabandyti *įžvelgti* tai, ką jie mums *rodo*, palikdami būsimiesiems tyrinėjimams išsamų genetinį ar istorinį kiekvieno mitinio-ritualinio ansamblio nagrinėjimą.

Savaime suprantama, kad esama, o mums kyla pagunda parašyti, jog ir *turi* būti, gan reikšmingų skirtumų tarp įvairių periodinių ceremonijų grupių, ir vien dėl tos paprastos priežasties, kad turime reikalą su „istorinėmis“ ir „prieistorinėmis“ tautomis bei sluoksniais, kurie paprastai vadinami „civilizuotais“ arba „pirmykščiais“. Be to, įdomu pažymėti, jog Naujujų metų scenarijai, kuriuose atkartojamas Sukūrimas, yra daug išraiškingesni istorinių tautų, t.y. tų, kuriomis prasideda tikroji istorija, — babiloniečių, egiptiečių, hebrajų, iranėnų — atveju. Galima tarti, kad šios tautos, suvokdamos, jog pirmosios turi *kurti* „istoriją“, užregistravo savo darbus įpėdinių labui (tačiau ne be neišvengiamų kategorijų ir archetipų iškraipymų, kaip matėme ankstesniame skyriuje). Beje, ir pačios šios tautos, atrodo, jautė ypač stiprų poreikį perodiškai atsinaujinti atšaukiant prabėgusį laiką ir reaktualizuojant kosmogoniją.

O „pirmykštės“ bendruomenės — kurios dar gyvena archetipų rojuje ir kurioms laikas reiškiasi tik biologiskai, nepavirsdamas „istorija“, o jo visa graužiantis poveikis neatsiliepia sąmonei ir neatskleidžia negrįztamo

įvykių pobūdžio, — periodiškai atsinaujina išvarydamos „blogybes“ ir išpažindamos nuodėmes. Poreikis periodiškai atsinaujinti, kurį jaučia ir šios bendruomenės, yra įrodymas to, kad ir jos negali nepaliaujamai išsilaikti toje būklėje, kurią anksčiau pavadinome „archetipų rojumi“, ir to, kad jų atmintis sugeba suvokti (žinoma, ne taip intensyviai kaip šiuolaikinis žmogus) įvykių negrįžtamumą, t.y. užregistruoti „istoriją“. Vadinas, ir šios pirmynkštės tautos žmogaus egzistenciją Visatoje laiko nuopuoliu. Neaprėpiama ir monotonė nuodėmių išpažinimo morfologija, meistriškai ištirta R. Pettazzoni'o veikale *La confessione dei peccati*, mums rodo, kad netgi primityviausiose žmonių bendruomenėse „istorinė“ atmintis, t.y. įvykių, kylančių ne iš kokio nors archetipo, kitaip sakant, „asmeninių“ įvykių (dažniausiai „nuodėmių“) atsiminimas, yra nepakeliamas. Mes žinome, kad nuodėmių išpažinimo pagrindas yra magiška idėja, jog pražangos šalinčios fizinėmis priemonėmis (krauju, žodžiu ir t.t.). Bet mus ir vėlgi domina ne pats išpažinties vyksmas — jo struktūra magiško pobūdžio, — o pirmynkštio žmogaus poreikis atsikratyti „nuodėmės“ atminimo, t.y. „asmeninių“ įvykių, kurių visuma sudaro „istoriją“, sekos.

Taigi matome, kokią milžinišką reikšmę tautoms istorijos kūrėjoms turi kolektyvinis atsinaujinimas per kosmogenijos akto kartojimą. Žinoma, galime priminti, kad dėl skirtinės priežasčių, taip pat dėl metafizinės ir antiistorinės savo dvasingumo struktūros indai nesukūrė tokio masto kosmologinio Naujujų metų scenarijaus, koks aptinkamas senovės Artimuosiųose Rytuose. Bet galime priminti ir tai, kad tikrai istorinė tauta, roménų tauta, gyveno apsėsta „Romos galo“ minties ir sukūrė aibę atsinaujinimo (*renovatio*) sistemų. Bet nenorėtume dabar nukreipti skaitytojo šia linkme. Tad pasitenkinkime primin-

dami tai, kad, be periodiškų „istorijos“ atšaukimo ceremonijų, tradicinės bendruomenės (t.y. visos bendruomenės iki „šiuolaikinį pasaulį“ sudarančios visuomenės) žinonojo bei naudojo ir kitokius laiko atnaujinimo būdus.

Kitur mes parodėme (*Comentarii la legenda Mešterului Manole*; žr. taip pat ankstesnį skyrių), kad statybos rituallai taip pat suponuoja daugiau ar mažiau ryškų kosmogonijos akto pamėgdžiojimą. Tradiciniam žmogui archetipinio pavyzdžio mėgdžiojimas yra mitinio momento, kai pirmą kartą buvo apreikštas tas archetipas, atkūrimas. Vadinasi, ir šie ceremonialai, kurie nėra nei periodiški, nei kolektyviniai, pristabdo žemiškojo laiko tékmę, trukmę ir perkelia tame dalyvaujantį į mitinį laiką, *in illud tempus*. Matėme, kad visi ritualai mėgdžioja dieviškajį archetipą ir nuolatinė jų reaktualizacija vyksta vis tuo pačiu mitiniu nelaikiniu metu. Tačiau statybos ritualai mums atskleidžia ši tą daugiau: kosmogonijos pamėgdžiojimą, t.y. jos reaktualizaciją. Su kiekvieno namo statyba prasideda „nauja era“. Kiekviena statyba yra *absoliuti pradžia*, t.y. siekia atgaivinti pradinį momentą, dabarties, kurioje nėra nė ženklo „istorijos“, pilnatvę. Suprantama, statybos ritualai, būdingi mūsų dienoms, daugiausia yra atgyvenos ir užtat sunku tiksliai nustatyti, kiek tie, kurie laikosi statybos ritualų, juos išgyvena savo sąmonėje. Tačiau šios racionalistinės prieštaros galima nepaisyti. Svarbu tai, kad žmogus jautė poreikį atkurti kosmogoniją visų rūsių savo statiniais, kad šis atkūrimas jį paversdavo pasaulio pradžios mitinio momento amžininku ir kad jis jautė poreikį kuo dažniau grįžti į tą mitinį momentą, idant atsinaujintų. Reikia būti didžiai ižvalgiam, kad pasakytum, kaip gerai tie, kurie šiuolaikiniame pasaulyje tebesilaiko statybos ritualų, dar išmano jų reikšmę ir slėpinius. Be jokios abejonės, jų išgyvenimai yra veikiau pasaulietiško pobūdžio: „naujoji era“, kurią žymi statyba,

reiškia „naują tarpsnį“ gyvenime tų, kurie gyvens tame name. Bet mito ir ritualo struktūra dėl to nė kiek nepasi-keičia, net jeigu jų aktualizacijos sukelti jausmai ir yra tiktais pasaulietiško pobūdžio: statyba — tai nauja pasaulio ir gyvenimo organizacija. Šiuolaikiniam žmogui tereikia būti šiek tiek jautresniams gyvenimo stebuklui, kad patirtų *atsinaujinimo* pojūtį statydamas naują būstą arba išskurdamas jame (lygiai taip kaip Naujieji metai dar laikomi šiuolaikiniame pasaulyje praeities pabaiga ir „naujo gyvenimo“ pradžia).

Dažniausiai mūsų turimi dokumentai yra gana aiškūs: šventovės arba aukuro statyba atkartoja kosmogoniją, ir taip yra ne vien todėl, kad šventovė atvaizduoja Pasaulį, bet ir todėl, kad ji įkūnija įvairius laiko ciklus. Štai ką, pavyzdžiui, sako Juozapas Flavijus (*Ioudaïke archaïologie*, III, 7, 7) apie tradicinę Jeruzalės šventyklos simboliką: trys šventyklos dalys atitinka tris kosmines sferas (kiemas vaizduoja „Jūrą“, t.y. požemio sferą, Šventnamis — Žemę, o Švenčiausiuju Švenčiausiasis — Dangų); dvylika stalo įkarpu žymi dvylika metų mėnesių; 70 šakų žvakių vaizduoja Dekanus (t.y. zodiakinį septynių planetų sferų padalijimą dešimtimis). Statant šventykłą buvo kuriamas ne vien pasaulis, bet ir kosminis laikas.

Laiko kūrimą atkartojant kosmogoniją dar ryškiau atskleidžia brahmaniško aukojimo simbolika. Kiekviena brahmano atnašaujama auka reiškia naują pasaulio su-kūrimą (plg., pavyzdžiui, *Çatapatha Brāhmaṇa*, VI, 5, 1 ir toliau). Išties, aukuro statyba yra suvokiamā kaip „pasaulėkūra“. Vanduo, kuriuo miešiamas molis, — tai pirmapradas Vanduo; molis, skirtas aukuro pagrindui, — tai Žemė; šoninės sienos vaizduoja Orą, ir t.t. Be to, kiekvienu aukuro statybos etapą palydi nedviprasmiški posmai, kurie aiškiai pasako, kuri kosminė sfera ką tik buvo sukurta (*Çat. Brāhmaṇa*, I, 9, 2, 29; VI, 5, 1 ir toliau; 7, 2, 12;

3, 1; 7, 3, 9). Bet, nors aukuro statyba mėgdžioja kosmogonijos aktą, pats atnašavimas turi kitą tikslą: sugrąžinti pirmapradį vienį, viešpatavusį prieš Sukūrimą. Juk Pradžiapatis sukūrė Kosmosą iš savo paties substancijos; ištūtėjės „jis pajuto mirties baimę“ (*Çat. Brāh.*, X, 4, 2, 2) ir dievai jam atnešė auką, kad atkurtų ir atgaivintų jį. Užtat tas, kuris mūsų dienomis atnašauja auką, daro gerą darbą, kartoja pirmapradį Pradžiapačio gaivinimo aktą. „Kiekvienas, kuris, tai perpratęs, daro gerą darbą ar bent jau supranta tai (neatlikdamas jokios apeigos), atkuria į gabalus sudraskytą dievybę (vėl padarydamas ją) nepaliestą ir sveiką“ (*Çat. Brāh.*, X, 4, 3, 24 ir t.t.). Sąmoningas aukotojo siekimas atkurti pirmapradį vienį, t.y. *Visumą*, buvusią prieš pasaulekūrą, yra labai svarbus indų dvasios, besiilginčios pirmapradžio Vienio, bruožas; bet mums néra reikalo ties tuo apsistoti. Pasitenkinkime konstatuodami, kad, aukodamas kiekvieną auką, brahmanas reaktualizuja archetipinį kosmogonijos aktą ir kad „mitinio momento“ sutapimas su „dabartiniu momentu“ reiškia ir žemiškojo laiko atšaukimą, ir nuolatinį pasaulio atnaujinimą.

Iš tikrujų, jei „Pradžiapatis yra metai“ (*Aitareya Br.*, VII, 7, 2 ir t.t.), tai „metai yra mirtis. To, kuris tai žino, mirtis nepasiekia“ (*Çat. Br.*, X, 4, 3, 1). Vediškasis aukuras, anot vykusio Paulio Muso apibrėžimo, yra materializuotas Laikas. „Ugnies aukuras yra metai... Naktys — tai jų tvorős akmenys, o jų yra 360, nes metuose yra 360 naktų; dienos yra plytos (*yajusmati*), o jų yra 360, nes metuose yra 360 dienų“ (*Çat. Br.*, X, 5, 4, 10). Tam tikru aukuro statybos metu padedamos dvi vadinamosios „metų laikų“ (*ṛtavya*) plytos, o tekstas aiškina: „Kodėl dedamos šios dvi plytos? Todėl, kad Agnis (tai ugnies aukuras) yra metai... Šis ugnies aukuras — tai Pradžiapatis, o

Pradžiapatis — tai metai” (*ten pat*, VIII, 2,1, 17—18). Vediškuoju aukuru atkuriant Pradžiapati, kartu atkuriamas kosminis laikas. „Ugnies aukuras turi penkis sluoksnius... (kiekvienas sluoksnis — tai metų laikas), penki metų laikai sudaro metus, Agnis (=aukuras) yra Metai... O Pradžiapatis, subyrėjės į gabalus, — tai Metai, ir penkios jo kūno, subyrėjusio į gabalus, dalys — tai metų laikai. Penki metų laikai, penki sluoksniai. Tad klojant sluoksnį ant sluoksnio, iš metų laikų sudaromas Pradžiapatis... O tos penkios jo kūno dalys... kurios yra metų laikai, kartu yra ir pasaulio šalys: penkios šalys, penki sluoksniai. Tad klojant sluoksnį ant sluoksnio, iš pasaulio šalių statomas Pradžiapatis, kuris yra „Metai” (*Çat. Br.**, VI, 8, 1, 15; 1, 2, 18 ir toliau). Taigi statant kiekvieną naują vediškajį židinį ne tiktais atkartojaamas kosmogonijos aktas bei atgaivinamas Pradžiapatis, bet ir sudaromi „Metai”, t.y. atnaujinamas Laikas „sukuriant” jį iš naujo.

Anglų antropologas A. M. Hocartas puikiame ir prieštariningame darbe *Kingship* išnagrinėjo daugelio civilizuotų ir „pirmykščių” tautų valdovo įžengimo į sostą ceremoniaus, lygindamas juos su iniciacijų ritualais (kuriuos autorius kildina iš karališkojo ritualo scenarijaus). Tai, kad iniciacija yra „naujas gimimas”, apimantis ritualinę mirtį ir prisikėlimą, buvo žinoma seniai. Hocarto nuopelnas tas, kad jis įžvelgė iniciacijos elementus vainikavimo ceremoniale ir kartu nustatė iškalbingus daugelio ritualų grupių panašumus. Įdomu pažymeti, kad Viti Levaus kalnuotosios srities fidžiečiai vado įžengimą į sostą vadina „pasaulio sukūrimu”, tuo tarpu rytinės Vanua Levaus gentys jį vadina žodžiais *mhuli vanua* arba *tuli vanua*, kuriuos Hocartas verčia „fashioning the land” ir „creating

* Plg. taip pat Paul Mus. *Barabudur*, I. Hanoi, 1935, p. 384 ir toliau; apie „sudarytą laiką” *ten pat*, II, p. 733—789.

the earth”*. Ankstesniame skyriuje parodėme, kad skandinavams žemės paėmimas savo nuosavybėn buvo tolygus Sukūrimui. Fidžio čiabuviams „sukūrimas“ vyksta kiekvieną sykį naujam vadui žengiant į sostą; toks įvaizdis išliko, beje, ir kitose vietose daugiau ar mažiau akiavaizdžia forma. Beveik visur nauja valdžia buvo laikoma tautos istorijos arba netgi visuotinės istorijos atgimimu. Su kiekvienu nauju valdovu, kad ir koks nereikšmingas jis būtų, prasidėdavo „nauja era“. Tokiose formuluotėse dažnai buvo įžiūrimas tik pataikavimas arba stiliaus įmantrybės. Iš tikrujų šios formuluotės mums atrodo išskirtinės tik todėl, kad mums jos buvo perduotos išlaikydamos tam tikrą iškilmingumą. Bet pagal pirmynkštį supratimą „nauja era“ prasideda ne tik su kiekvienu viešpatavimu, bet ir sudarant kiekvienerias vedybas, gimsiant kiekvienam vaikui ir t.t. Juk kosmosas ir žmogus atgimsta be paliovos ir bet kokiomis priemonėmis, praeitis sunaikinama, blogybės ir nuodėmės pašalinamos, ir t.t. Visomis šiomis atgimimo priemonėmis, nors ir įvairių formų, siekiama to paties tikslo: panaikinti prabėgusį laiką, atšaukti istoriją nuolat sugrižtant *in illud tempus*, atkartojant kosmogonijos aktą.

Bet grįždami prie fidžiečių pasakysime, kad jie kartoją „pasaulėkūrą“ ne tiktais sostan žengimo proga, bet ir kiekvieną sykį, kai derlius būna blogas. Ši detalė, kurios Hocartas neakcentuoja, nes ji nepatvirtina jo hipotezės apie kosmogoninio mito „ritualinę kilmę“, mums atrodo gan reikšminga. Kiekvieną sykį, kai gyvybei iškyla pavojus ir kai Kosmosas, jų akimis, išsenka ir ištuštėja, fidžiečiai jaučia poreikį sugrižti *in principium*; kitais žodžiais tariant, jie laukia kosminės gyvybės atgimimo, ne *taisyimo*, bet *perkūrimo*. Iš čia ta esminė reikšmė — ritualuose

* A. M. Hocart. *Kingship*. London, 1927, p. 189—190.

ir mituose, — teikiama viskam, kas gali reikšti „pradžią”, ištakas, pirmapradžių (nauji indai ir „prieš aušrą pa-semtas vanduo” magijoje ir liaudies medicinoje, „vaiko”, „našlaičio”* temos ir t.t.).

Ta mintis, kad gyvybė negali būti *taisoma*, bet tiktai *perkuriama* atkartojant kosmogoniją, ypač aiškiai išryškėja gydymo ritualuose. Iš tiesų, daugeliui pirmynkščių tau-tų svarbiausias gydymo elementas yra *kosmogonijos mito recitavimas*: štai, pavyzdžiui, būdinga archaiškiausiomis Indijos gentims bhilams, santalam, baigams**. Aktualizuojant kosmoso sukūrimą, pavyzdinį bet kokio „gyvenimo” modelį, tikimasi grąžinti fizinę ligonio sveikatą bei dvasinę pilnatvę. Minėtosios gentys recituoja kosmogonijos mitą taip pat gimimo, vedybų ir mirties proga, nes visada simboliškai grįžtant į nelaikinį pirmapradės pilnatvės tarpsnį tikimasi, kad šitaip bus tobulai realizuota kiekviena iš šių „situacijų”.

Polineziečiams „situacijų”, kai kosmogonijos mito recitavimas yra veiksmingas, dar daugiau. Pasak mito, iš pradžių buvo tik pirmapradžiai vandenys, skendintys kosminėse tamsybėse. Iš „beribių erdvės platybių”, kuriose iki tol buvo, Io, aukščiausias dievas, pareiškė norą nutraukti rimitį. Nedelsiant atsirado šviesa. Tada jis tarė: „Teprasiskirkia vandenys, lai randasi dangus, tesudaro žemę!” Šitaip, dėl kosmogoninių Io žodžių, pradėjo egzistuoti pasaulis. Prisimindamas šiuo „senus pirmynkščius posakius... seną ir pirmynkštę išmintį (*wananga*), kuri įgalino atsiradimą iš nieko, ir t.t.”, mūsų laikų polinezietis Hare Hongi gan reikšmingai priduria: „Taigi, ma-

* Plg. Eliade. *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, ypač p. 56 ir toliau.

** W. Koppers. *Die Bhil in Zentralindien*. Horn, 1948, p. 241. Plg. taip pat mūsų straipsni: „Kosmogonische Mythen und Magische Heilungen”. *Paideuma*, VI, Heft 4, 1956, S. 194—204.

no draugai, yra trys gana svarbūs šių senų formuluočių, randamų mūsų šventose apeigose, taikymo atvejai. Pirmas atvejis yra tada, kai jos vartoamos per bevaisės gimdos apvaisinimo ritualą; antras — per kūno ir dvasios apšvietimo ritualą; trečias, paskutinis, yra susijęs su iškilmingomis mirties, karo, krikštynų, genealoginių sakmių ir kitomis svarbiomis aplinkybėmis, su kuriomis ypač dažnai turi reikalą žyniai. Tie patys žodžiai, kurių dėka Io sukūrė visatą, t.y. kurių dėka jis atsirado pats ir buvo paskatintas sukurti šviesos pasaulį, yra vartojami per bevaisės gimdos apvaisinimo ritualą. Žodžiai, kurių dėka Io privertė sušvisti šviesą tamsybėse, yra vartojami per ritualus, skirtus pralinksminti prislėgtą ir liūdną širdį, įveikti negalią ir senatvę, apšvesti slaptus dalykus ir vietas, įkvėpti dainų kūrėjus, taip pat karo negandų atveju bei daugeliu kitų aplinkybių, kurios varo žmogų į neviltį. Visais panašiais atvejais šis ritualas, kurio tikslas yra skleisti šviesą ir džiaugsmą, atkartoja žodžius, kuriais pasinaudojo Io, kad įveiktu ir išsklaidytų tamsybes. Trečioje vietoje eina parengiamasis ritualas, kuris susijęs su nuosekliomis formacijomis visatoje ir genealoginėje paties žmogaus istorijoje.”*

Taigi kosmogonijos mitas polineziečiams yra archetipinis visokios „kūrybos“ pavyzdys, kad ir kokios srities ji būtų: biologinės, psichologinės, dvasinės. Klausantis pasakojimo apie pasaulio gimimą tampama kūrybinio akto tikraja šio žodžio prasme, kosmogonijos amžininku. Reikšminga, kad navahai kosmogonijos mitą seka visų pirmą gydydami ligonį. „Visos ceremonijos koncentruojasi apie pacientą, Hatralį (tą, apie kurį giedama), kuris gali būti ligonis arba paprasčiausiai dvasiškai paveiktas, t.y. išgąsdintas sapno, arba kuriam gali reikėti ceremonijos vien

* E. S. C. Handy. *Polynesian Religion*, p. 10—11.

tam, kad išmoktų per savo iniciaciją, kaip ją atlikti kitam, nes „Medicine Man“ negali atlikti gydymo ceremonijos tol, kol ji neperduota jam.”* Ceremonijos metu taip pat piešiami sudėtingi piešiniai smėlyje (*sand-paintings*), simbolizuojantys įvairius pasaulio kūrimo etapus ir mitinę dievų, protėvių bei žmonijos istoriją. Šie piešiniai (keis-tai primenantys indų ir tibetiečių *mandalas*) atkuria vieną po kito įvykius, kurie atsitiko *in illo tempore*. Klausydamasis kosmogonijos mito sakmės (kurią palydi kilmės mitų recitacijos) ir stebėdamas piešinius smėlyje ligonis persikelia iš žemiškojo laiko į pirmapradžio Laiko pilnatvę: jis sugrįžta „atgal“ į pat pasaulio pradžią ir šitaip dalyvauja kosmogonijoje. Labai dažnai ligonis išsimaudo tą dieną, kai pradedamas recituoti mitas arba imami piešti *sand-paintings*: iš tikrujų jis taip pat pradeda iš naujo *gyventi* savo gyvenimą tikraja šio žodžio prasme.

Navahai ir polineziečiai, greta kosmogonijos mito, recituoja ir *kilmės* mitus, apimančius mitinę visų „pradžių“ istoriją: žmogaus, gyvūnų ir augalų sukūrimą, tradicinių sanklodų ir kultūros atsiradimą ir t.t. Šitaip ligonis perbėga mitinę pasaulio istoriją nuo jo sukūrimo iki to momento, kai buvo apreikšta sakmė, kuri kaip tik sekama. Tai labai svarbu norint suprasti „primityviają“ ir tradicinę mediciną. Tieki senovės Rytuose, tieki Europoje ir kitur pagal liaudies medicinos tradicijas koks nors vaistas padidaro veiksmingas tik tada, kai sužinoma jo kilmė ir kai, vadinasi, jo taikymas nukeliamas į *nuitinį jo atradimio momentą*. Štai kodėl daugelis užkalbėjimų primena ligos arba demono, sukeliančio tą ligą, „istoriją“, kartu atgaivindami akimirką, kai dievybei arba šventajam pavyko su-

* Hasteen Klah. „Navajo Creation Myth: The Story of the Emergence“. In: Mary C. Wheelwright. *Navajo Religion Series*, I. Santa Fe, 1942, p. 19; plg. taip pat *ibid.*, p. 25 ir toliau, 32 ir toliau.

tramdyti blogij. Antai asirų dantų skausmo užkalbėjimas primena, kad, „Anu (*Annu*) sukūrus dangų, dangus su- kūrė žemę, žemę sukūrė upes, upės sukūrė kanalus, ka- nalai sukūrė tvenkinius, tvenkiniai sukūrė Kirminą“. O Kirminas „liedamas ašaras“ nukanka pas Šamašą ir Ea ir jų klausia, kas jam bus duota ēsti, „gadinti“. Dievai jam siūlo vaisius, bet Kirminas iš jų reikalauja žmogaus dan- tų. „Kadangi tu taip pasakei, Kirmine, lai Ea tave sutraiš- ko savo galinga ranka!“* Čia susiduriame ne su paprastu paradigmatio gydomojo jūdesio pakartojimu (Kirmino su- triškumas Ea ranka), laiduojančiu gydymo veiksmingu- mą, bet ir su mitine ligos „istorija“, kurią primindamas gydytojas nukelia pacientą *in illud tempus*.

Nesunkiai galėtume papildyti čia pateiktus pavyz- džius, bet neketiname iki galio išgvildenti temų, kurias aptariame šioje apybraižoje; norime tik išdėstyti jas pa- gal bendrą perspektyvą: archainių bendruomenių porei- kį periodiškai atsinaujinti sunaikinant laiką. Kolektyvinių ar individualių, periodiškų ar sporadiškų atgimimo ritu- alų struktūrai ir reikšmei visada būdingas atgimimo — kartojant archetipinį aktą, dažniausiai kosmogonijos ak- tą — elementas. Mus šiose archainėse sistemose domina visų pirma konkretaus laiko atšaukimas ir, vadinasi, jų antiistoriška nuostata. Atsisakymas saugoti *praeities*, netgi visai nesenos, atminimą yra, mūsų manymu, savitos ant- ropologijos požymis. Vienu žodžiu, tai archainio žmogaus atsisakymas pripažinti save istorine būtybe, priskirti ko- kią nors vertę „atminčiai“ ir, vadinasi, neįprastiniams (t.y. neturintiems archetipinio modelio) įvykiams, kurie iš tik- ruju ir sudaro konkrečią trukmę. Galų gale visuose šiuo- se ritualuose ir visose šiose nuostatose mes atpažįstame

* Campbell Thompson. *Assyrian Medical Texts*. London, 1923, p. 59.

siekimą nuvertinti laiką. Visų anksčiau aptartų ritualų ir poelgių esmę galima apibendrinti taip: nekreipiant į laiką jokio dėmesio, jis neegzistuoja; negana to, tada, kai jis pasidaro juntamas (dėl žmogaus „nuodėmių“, t.y. kai žmogus nutolsta nuo archetipo ir pakliūva į trukmę), laiką galima anuliuoti. Tiesą sakant, žiūrint iš tinkamos perspektyvos, archainio žmogaus gyvenimas (paverstas archetipų kartojimu, t.y. *kategorijomis*, o ne *ivykiais*, nuolatine tų pačių pirmapradžių mitų kartote, ir t.t.), nors ir rutuliojasi laike, nejaučia laiko naštos, neregistruoja jo negrįztamumo, kitais žodžiais tariant, visai nesiskaito su tuo, kas būdinga ir lemiama laiko suvokimui. Kaip mistikas, kaip apskritai tikintis žmogus, pirmynkštis žmogus gyvena nuolatinėje dabartyje. (Ir būtent šia prasme galima sakyti, kad tikintis žmogus yra „pirmynkštis žmogus“: jis *kartoja kieno nors kito veiksnius* ir dėl to kartojimo nepaliaujamai gyvena nelaikinėje dabartyje).

Tai, kad pirmynkštiam žmogui laikas atrodo atsinaujinantis be paliovos, netgi laikotarpiu, vadinamu „metais“, įrodo tikėjimą, susijusį su ménuliu, senoviškumas ir visuotinis paplitimas. Ménulis yra pirmasis numirėlis, bet kartu ir pirmasis prisikélėlis iš mirusiųjų. Jau esame parodę kitoje vietoje*, kokią reikšmę turi ménulio mitai susidarant pirmosioms nuoseklioms „teorijoms“ apie mirtį ir prisikėlimą, vaisingumą ir atsinaujinimą, iniciacijas ir t.t. Čia mums pakaks atsiminti, kad, nors ménulis ir įgalina „matuoti“ laiką (indoeuropiečių kalbose dauguma žodžių, reiškiančių mėnesį ir ménulį, yra kilę iš šaknies *me-*; iš jos sudaryti ir lotynų kalbos žodžiai *mensis* /ménesis/ bei *metior* /matuoti/), nors jo fazės, gerokai prieš saulės metus ir daug konkrečiau, padėjo nustatyti laiko vienetą (mėnesį), kartu jis liudija ir „amžinajį sugrįžimą“.

* Žr. *Traité d'histoire des religions*, p. 142 ir toliau.

Ménulio fazės — atsiradimas, pilnėjimas, dilimas, išnykimas, o po jo ir vėl atsiradimas praslinkus trims tamsioms naktims — suvaidino milžinišką vaidmenį kuriant ciklinės koncepcijas. Analogiškos koncepcijos būdingos visų pirma archainėms apokalipsėms ir antropogonijoms; tvanas arba potvynis padaro galą išsisėmusiai ir nuodėmingai žmonijai ir gimsta nauja, atgimusি žmonija, paprastai iš mitinio „protėvio“, išsigelbėjusio nuo katastrofos, arba Ménulio žvėries. Stratigrafinė šių mitų grupių analizė išryškina ménulinį jų pobūdį (plg. skyrių apie ménulį mūsų knygoje *Traité d'histoire des religions*). Tai reiškia, kad Ménulio ritmas ne tik iškelia aikštén trumpus periodus (savaitę, mėnesį), bet ir praverčia kaip ilgalaičių periodų archetipas: tiesą sakant, žmonijos „gimimas“, augimas, karšimas („susidėvėjimas“) ir išnykimas prilygsta Ménulio ciklui. Ir šis sugretinimas yra svarbus ne tik dėl to, kad atskleidžia „ménulinę“ visatos raidos struktūrą, bet ir dėl savo optimistinių išvadų: lygiai kaip ménulio išnykimas niekada nėra galutinis, nes paskui visa da pasirodo jaunatis, taip ir žmogaus, netgi visos žmonijos išnykimas (ištikus tvanui, potvyniui, nugrimzdus žemynui ir pan.) niekada nėra visiškas, nes atgimsta nauja žmonija iš išlikusios gyvos poros.

Ši ciklinė žmonijos išnykimo ir atgimimo koncepcija yra išlikusi ir istorinėse kultūrose. III a. pr. Kr. Berossas išplatino visame helenistiniame pasaulyje — iš ten jis pateko pas romėnus ir bizantiečius — chaldėjų mokymą apie „Didžiuosius Metus“. Pagal jį, Visata yra amžina, bet periodiškai sunaikinama ir vėl atkuriama kiekvieneisiais „Didžiaisiais metais“ (atitinkamas tūkstantmečių skaičius įvairuoja nelygu mokykla); kai visos septynios planetos susiburia Vėžio žvaigždyne („Didžioji Žiema“), įvyksta tvanas; kai jos susitinka Ožiaragio žvaigždyne (t.y. per „Didžiųjų Metų“ vasaros saulėgrįžą), Visatą sudegi-

na liepsna. Galimas daiktas, kad šiam mokymui apie periodiškus Visatos gaisrus pritarė ir Herakleitas (pavyzdžiui, fragmentas 26 B = 66 D). Šiaip ar taip, jis dominoja Zenono filosofijoje ir visoje stoikų kosmologijoje. Mitas apie visuotinę gaisrą (*ekpyrosis*) buvo nepaprastai madingas I a. pr. Kr. — III a. po Kr. visame romėnų ir Rytų pasaulyje; jis įėjo į daugelį gnostinių doktrinų, atsiradusiu iš graikų — iranėnų — judėjų sinkretizmo. Panašių idėjų pasitaiko Indijoje ir Irane (čia joms, bent jau astronominėms jų formuliuotėms, neabejotinai padarė įtaką Babilonija); taip pat tarp Jukatano majų ir Meksikos actekų. Mes dar turėsime prie to sugrįžti, bet jau dabar galime iškelti aikštén tai, ką anksčiau pavadinome „optimistiniu pobūdžiu“. Tiesą sakant, tas optimizmas pasireiškia ciklinės katastrofos *normalumo* suvokimu, įsitikinimu, kad ji turi prasmę ir ypač kad ji niekada néra *galutinė*.

„Mėnulio perspektyvos“ požiūriu žmogaus mirtis, kaip ir periodiška žmonijos mirtis, yra būtina, kaip būtinės yra trys tamsos naktys, einančios prieš mėnulio „atgimimą“. Bet kuri forma, kad ir kokia ji būtų, vien dėl to, kad yra ir kad trunka, silpsta ir dyla; kad atsigautų, ji turi nors akimirkai pasinerti į beformiškumą, įsilieti į pirmapradį vienį, iš kurio atsirado; kitais žodžiais tariant, sugrįžti į „chaosą“ (kosmine plotme), į „orgiją“ (socialine plotme), į „tamsybes“ (kalbant apie sėklas), į „vandenį“ (žmogiškaja plotme — krikštas, istorine plotme — „Atlantida“ ir t.t.).

Galime pastebėti, kad visose šiose kosminėse-mitologinėse mėnulio koncepcijose vyrauja ciklinis sugrįžimas to, kas buvo anksčiau, vienu žodžiu, „amžinasis sugrįžimas“. Ir čia taip pat aptinkame archetipinio veiksmo — visokiomis plotmėmis: kosmine, biologine, istorine, žmogiškaja ir t.t. — *kartojimo* motyvą. Kartu atskleidžiame ciklišką laiko struktūrą, laiko, kuris atsinaujina su kiekvie-

nu nauju „gimimu”, kad ir kokioje plotmėje tai vyktų. Šis „amžinasis sugrįžimas“ iškelia aikštén laiko ir tapsmo nepalytėtą ontologiją. Lygiai kaip graikai amžinojo sugrįžimo mitu siekia patenkinti metafizinį „ontiškumo“ ir statiškumo troškulį (nes begalybės požiūriu tapsmas daiktų, kurie be paliovos grįžta į buvusį būvį, tuo grįžimu yra anuliuojamas, ir užtat netgi galima tvirtinti, kad „pasaulis stovi vietoje“*), taip ir „pirmynkštis žmogus“, suteikdamas laikui ciklišką pobūdį, anuliuoja jo negrįžtamumą. Viskas prasideda iš pat pradžių kiekvieną akimirką. Praeitis téra ateities provaizdis. Joks įvykis néra negrįžtamas ir jokia permaina néra galutinė. Tam tikra prasme galima netgi teigti, jog pasaulyje nevyksta nieko nauja, nes viskas yra tik pirmapradžių archetipų kartojimas; šis kartojimas, atkurdamas tą mitinę akimirką, kai buvo apreikštas archetipinis veiksmas, be paliovos laiko pasauli tame pačiame rytmetyniame pradžių akimirkosnyje. Laikas tiktais daro įmanomą daiktų atsiradimą ir buvimą. Jis neturi jokio lemiamo poveikio šiam buvimui todėl, kad pats nuolatos atsinaujina.

Hegelis teigé, kad gamtoje visa kas kartojasi iki begalybės ir kad „néra nieko nauja po saule“. Visa, ką mes aptaréme lig šiol, patvirtina tai, kad pirmynkštį bendruomenių žmogus turéjo tokį supratimą: jo nuomone, visa kas kartojasi be galio ir iš tikrujų néra nieko nauja po saule. *Bet šitas kartojimas turi prasmę*, kaip matéme ankstesniame skyriuje: tiktais jis vienas suteikia įvykiams *realybę*. Įvykiai kartojasi todėl, kad mègdžioja kokį nors archetipą — pavyzdinį įvykį. Be to, kartojimu sustabdomas laikas arba mažu mažiausiai sušvelninama jo naikinamoji galia. Tačiau Hegelio pastaba yra reikšminga dėl kitos priežasties: Hegelis bando pagrysti istorijos filosofiją,

* Plg. H. - Ch. Puech. „La Gnose et le Temps“. *Eranos-Jahrbuch*, XX. Zürich, 1951, p. 60—61.

kurioje istorinis įvykis, nors ir negrįžtamas bei autono-miškas, vis dėlto galėtų išilieti į dar atvirą dialektiką. Pa-gal Hegelį, istorija yra „laisva“ ir visada „nauja“, ji nesi-kartoja; tačiau nepaisant nieko ji atitinka Apvaizdos už-mačias; vadinas, ji turi modelį (idealų, bet vis dėlto mo-delį) pačioje Dvasios dialektikoje. Šiai nesikartojančiai istorijai Hegelis priešpriešina „Gamtą“, kurioje viskas kartojasi iki begalybės.

Mes matėme, kad gana ilgą laikotarpį žmonija visomis išgalėmis priešinosi „istorijai“. Ar iš visa to galime padaryti išvadą, kad visą tą laiką žmonija gyveno Gam-toje ir dar lig šiol neatsiskyrė nuo jos? „Tik gyvulys iš tikrujų nekaltas“, — rašė Hegelis savo *Istorijos filosofijos* pradžioje. Pirmykščiai žmonės ne visada jautėsi nekalti, bet stengėsi vėl tapti tokie periodiškai išpažindami savo kaltes. Ar galima ižvelgti šiame apsivalymo troškime prarastojo gyvuliškumo rojaus ilgesį? O gal pirmykščio žmo-gaus nore neturėti „atminties“, nepastebėti laiko ir ten-kintis tik tuo, kad šis patiriamas kaip vienas iš jo būties matmenų, bet nepaverčiant „vidine savastimi“, neįsisą-moninant, turime ižiūrėti veikiau „ontiškumo“ troškimą, siekimą *būti*, kaip *būna* archetipinės esybės, kurių veiks-mus jis nepaliaujamai kartoja?

Problema yra be galio svarbi ir užtat negalime jos ap-tarti keliomis eilutėmis. Bet yra pagrindo manyti, kad „pirmykščių žmonių“ prarastojo rojaus ilgesys visiškai at-meta norą susigrąžinti „gyvuliškumo rojų“. Priešingai, visa, ką žinome apie mitinius „Rojaus“ atsiminimus, mums rodo idealią žmoniją, besimėgaujančią palaima ir dvasine pilnatve, kurios nepasiekiamos „puolusiam žmo-gui“. Daugelio tautų mitai mini labai tolimus laikus, kai žmonės nepažinojo nei mirties, nei darbo, nei kančių ir turėjo po ranka gausiai maisto. *In illo tempore* dievai nu-sileisdavo Žemén ir gyvendavo kartu su žmonėmis; savo

ruožtu žmonės galėjo lengvai pakilti į Dangų. Dėl ritualinės klaidos Dangaus ir Žemės ryšiai nutrūko, o dievai pasitraukė į Dangaus aukštybes. Nuo to laiko žmonės, kad išsimaitintų, turi dirbti ir jau nėra nemirtingi.

Todėl galimas daiktas, kad tradicinių visuomenių žmogaus noras atmesti „istoriją“ ir vien be galio mėgdžioti archetipus liudija jo realybės troškimą ir baimę, kad gali „prapulti“ leisdamasis apninkti žemiškosios būties nereikšmingumui. Visai nesvarbu, ar formulės ir vaizdai, kuriais „pirmykštis žmogus“ išreiškia *realybę*, mums atrodo vaiški ir juokingi. Mums daug pasako gili pirmykštio elgesio prasmė: ši elgesi lemia tikėjimas absoliučia realybe, kuri priešpriešinama „nerealybių“ pasauliu; galu gale pastarasis, tiesą sakant, nėra „pasaulis“, jis yra „nerealus“ tikraja šio žodžio prasme, nesukurtas, nesantis: nebūtis.

Vadinasi, teisėtai galima kalbėti apie archaiškąją ontologiją, ir tiktais atsižvelgdami į šią ontologiją galime suprasti — ir dėl to neniekinti — „pirmykštio pasaulio“ elgseną, netgi pačią ekstravagantiškiausią; iš tikrujų šis elgesys reiškia beviltiškas pastangas neprarasti ryšio su *būtimi*.

Trečias skyrius

„NELAIMĖ“ IR „ISTORIJA“

Kančios „normalumas“

Šiame skyriuje norėtume nauju aspektu pažvelgti į žmogaus gyvenimą ir „istorinę būtį“. Archainis žmogus — kaip parodėme — visomis išgalėmis stengiasi priešintis *istorijai*, suprantamai kaip negrižtamą, nenuspėjamą autonomiškos vertės įvykių seka. Jis atsisako ją priimti ir vertinti kaip istoriją, nors ir ne visada įstengia ją atremti; pavyzdžiu, jis bejėgis prieš gaivalines katastrofas, karo negandas, socialinį neteisingumą, susijusį su pačia visuomenės struktūra, ar prieš asmeniškas nelaimes ir t.t. Todėl įdomu būtų sužinoti, kaip tą „istoriją“ *pakeldavo* archainis žmogus, t.y. kaip jis iškėsdavo bėdas, nesėkmes ir „kančias“, tenkančias kiekvieno individu ir kiekvienos bendruomenės daliai.

Ką reiškia tradicinių kultūrų žmogui „gyventi“? Visų pirma — gyventi pagal nežmogiškuosius modelius, pagal archetipus. Taigi gyventi pačioje *realybės* širdyje, nes — pirmame skyriuje tai aiškiai parodėme — iš tikrujų realūs yra tik archetipai. Gyventi pagal archetipus reiškė laikytis „išstatymo“, nes išstatymas yra ne kas kita, kaip pirmapradė dievoraiška, būties normų atskleidimas *in illo tempore*, normų, kurias apreiškė dievybė arba mitinė esybė. Ir nors kartodamas paradigminius veiksmus per periodiškas ceremonijas archainis žmogus sugebėdavo, kaip matėme, anuliuoti laiką, vis dėlto jis gyvendavo pagal kosminius

ritmus; netgi galėtume pasakyti, kad jis įsiliedavo į tuos ritmus (tik prisiminkime, kiek „reālios“ jam buvo diena ir naktis, metų laikai, mėnulio ciklai, saulėgrįžos ir t.t.).

Ką galėjo reikšti, esant tokiai būčiai, „kančia“ ir „skausmas“? Jokiui būdu ne beprasme patirti, kurią žmogus gali „pakelti“ tik tiek, kiek tai neišvengiama, kaip, pavyzdžiu, jis pakelia klimato atšiaurumą. Kad ir kokios jis būtų pri-gimties ir kad ir kokia būtų regimoji jos priežastis, *jo kančia turejo prasmę*: ji visada atitikdavo, jei ir ne kokį nors prototipą, tai bent jau tam tikrą tvarką, kurios vertė buvo neginčijama. Sakoma, kad didysis krikščionybės nuopel-nas, palyginti su senaja Viduržemio jūros tautų morale, yra tas, jog ji suteikė vertę kančiai, kad skausmą iš neigia-mo reiškinio pavertė „teigiamo“ dvasinio turinio patirtimi. Šis teiginys yra teisingas tiek, kiek kalba apie *vertės suteikimą* kančiai ir netgi apie *siekimą* skausmo dėl jo išga-ningų savybių. Ir nors ikikrikščioniškoji žmonija neieško-jo kančios ir neteikė jai vertės (išskyrus kelias retas išim-tis) kaip apsivalymo ir dvasinio iškilimo priemonei, ta-čiau niekada nelaikė jos *beprasme*. Žinoma, kalbame čia apie kančią kaip apie *ivykį*, kaip apie *istorinį faktą*, apie kančią, sukeltą gaivalinės katastrofos (sausros, potvynio, audros ir t.t.), prieš antpuolio (gaisro, vergijos, pažemi-nimo ir t.t.) arba socialinio neteisingumo ir t.t.

Jei tokias kančias buvo įmanoma pakelti, tai tik todėl, kad jos neatrodė nei beprasmiškos, nei atsitiktinės. Nėra reikalo pateikti pavyzdžių; jie čia pat po ranka. Pirmykštis žmogus, matydamas, kaip sausra alina jo lauką, kaip liga guldo jo galvijus, kaip kenčia jo vaikas, o jis patį krečia karštligę arba pernelyg dažnai ištinka nesékmė me-džiojant, žino, kad visos šios negandos *ne atsitiktinės*, bet kyla dėl tam tikros magiškos ar demoniškos įtakos, prieš kurią ginklą turi burtininkas arba žynys. Jis, kaip ir visa bendruomenė gaivalinės nelaimės atveju, kreipiasi į burti-

ninką, kad šis pašalintų magiškajį poveikį, arba į žynį, kad pelnytų dievų palankumą. Jeigu jų įsikišimas neduoda rezultatų, nelaimėliai prisimena, kad yra Aukščiausioji Esybė, beveik užmirštą visą kitą laiką, ir maldauja jos aukodami aukas. „Tu, ten aukštai, neatimk iš manės vaiko: jis dar visai mažas!“ — meldžia Ugnies Žemės klapokliai selkmanai. „O Tsuni-goamai (*Tsuni-goam*), — aimanuoja hotentotai, — tu vienas žinai, kad aš nekaltas!“ Siaučiant audrai pigmėjai semangai bambuko peiliu drasko sau blauzdas ir taško kraują į visas šalis šaukdami: „Ta Pednai (*Ta Pedn*)! aš nesu užkietėjės, aš moku už savo pražangą! Priimk mano skolą, aš ją moku!“* Tarp kita ko pabréžkime vieną dalyką, kurį aptarėme savo *Traité d'histoire des religions*: vadinamųjų pirmynkščių tautų kultuose Aukščiausiosios dangiškosios Esybės įsikiša pačiu paskutiniu atveju, kai negelbsti kreipimasis į dievus, demonus ir burtininkus, siekiant atitolinti „kančią“ (sausrą, lietaus perteklių, negandas, ligas ir t.t.). Pigmėjai semangai tokiu atveju išpažista savo nuodėmes, kurias mano esą padarę: šis paprotys retkarčiais aptinkamas ir kitur, kur jis lydi paskutinį prašymą atitolinti kančią.

Tačiau kiekvienas maginio-religinio „kančios“ šaliniimo momentas akivaizdžiai rodo jos *prasmę*: „kančia“ randasi dėl magiško priešo veiksmo, dėl kokio nors draudimo pažeidimo, dėl įžengimo į kokią nors nelemtą vietą, dėl kokio nors dievo pykčio arba — kai visi kiti spėjimai nepasitvirtina — dėl Aukščiausiosios Esybės valios ar rūstybės. Pirmynkštis žmogus — ir, kaip netrukus įsitikinsime, ne jis vienas — nepajėgia suvokti niekieno nesukelto „kančios“**; ji atsiranda dėl asmeninės kaltės (jeigu

* Kitus pavyzdžius žr.: *Traité d'histoire des religions*, p. 53 ir toliau.

** Dar kartą patikslinkime, kad prieistorinių tautų arba klasių požiūriu „kančia“ tolygi „istorijai“. Tokį sutapatinimą galime rasti netgi mūsų dienomis valstietiškose Europos kultūrose.

jis mano, kad tai religinė kaltė) arba dėl kaimyno piktumo (tuo atveju, kai burtininkas nustato, jog tai magiškas poveikis), bet jos pagrindas visada būna kokia nors kaltė ar bent jau *priežastis*, ižvelgiama valioje užmiršto Aukščiausiojo Dievo, i kurį žmogus galų gale yra priverstas kreiptis. Visais atvejais „kančia“ yra suprantama ir užtat pakeliamą. Su šia „kančia“ pirmynkštis žmogus kovoja vi-somis jam prieinamomis maginėmis-religinėmis priemonėmis, bet moraliai ją pakelia todėl, kad ji *nėra absurdiška*. Kritinis „kančios“ momentas — tai jos atsiradimo momentas: kančia trikdo žmogų tik tol, kol neaiški jos priežastis. Vos tiktais burtininkas arba žynys nustato priežastį, dėl kurios miršta vaikai arba gaišta gyvuliai, nesiliauja sausra, pliaupia lietūs, išnyksta medžiojamieji paukščiai ir t.t., „kančia“ darosi pakeliamą: ji turi prasmę ir priežastį ir užtat galima ją įtraukti į sistemą ir paaiškinti.

Tai, ką anksčiau esame sakę apie „pirmykštį žmogų“, apskritai tinka ir archainių kultūrų žmogui. Žinoma, motyvai, kuriais pateisinama kančia ir skausmas, kinta nelygu tauta, bet toks pateisinimas visada atsiranda. Apskritai paėmus, galima sakyti, kad kančia laikoma nukrypimo nuo „normos“ padariniu. Savaime suprantama, kad ta „norma“ nelygu tauta ir civilizacija yra skirtinė. Tačiau kančia ir skausmas niekur — archainėse kultūrose — nelaikomi „aklais“ ir beprasmiškais.

Antai indai gan anksti suformulavo visuotinio priežastingumo, *karmos*, koncepciją, kuri aiškina žmogų ištinkančius įvykius ir kančias ir kartu sielų persikėlimo būtinybę. Karmos dėsnio šviesoje kančios įgyja ne tik prasmę, bet ir teigiamą vertę. Šios būties kančios yra ne tiktais *pelnytos* — juk jos yra tik ankstesnėse būtyse padarytų nusikaltimų ir pražangų neišvengiama išdava, — bet ir *pageidaujamos*, nes tik šitaip įmanoma sumažinti ir atlyginti dalį karmos skolos, kuri slegia individą ir kuri nu-

lemia jo būsimų gyvenimų ciklą. Pagal indų įsitikinimą, kiekvienas žmogus gimsta su skola, bet ir turėdamas laisvę prisidaryti naujų skolų. Jo būtis — tai ilga virtinė skolų ir išmokų, kurių apskaita ne visada aiški. Tas, kuriam netrūksta proto, gali ramia širdimi pakelti jam tenkančias kančias, skausmus, likimo smūgius, skriaudas ir t.t., nes kiekviena iš šių blogybių išsprendžia kokią nors karmos lygtį, kuri liko neišspręsta ankstesniame gyvenime. Žinoma, indų mintis ieškojo ir labai anksti surado, kokiomis priemonėmis žmogus gali ištrūkti iš šios begalinės priežastis — padarinys — priežastis grandinės, parvaldžios karmos dėsniui. Bet tokie sprendimai nė kiek nesumenkina kančių prasmės; priešingai, tik sustiprina. Kaip ir joga, budizmas remiasi principu, kad kiekviena būtis yra skausmas, ir pasiūlo konkrečių ir radikalių būdų įveikti šiai nenetrūkstamai kančių sekai, kuri galų gale ir sudaro visą žmogaus gyvenimą. Tačiau budizmas, kaip ir jogą ar bet kuris kitas indų metodas pasiekti laisvei, nė akimirkai nesuabejoja kančios „normalumu“. Pagal Vedantą⁴⁹, kančia yra „iliuziška“ tiek, kiek iliuziška ir Visata; nei žmogaus skausmo pajauta, nei Visata nėra *realybės* ontologine šio žodžio prasme. Neskaitant išimties, kurią sudaro materialistinės lokajatos ir čarvakos mokyklos, pagal kurias nėra nei „sielos“, nei „Dievo“, o vengti skausmo ir siekti malonumo yra vienintelis protinges tikslas, kurį gali užsibrėžti žmogus, visa Indija suteikė kančioms, kad ir kokios jos būtų prigimties (gaivalinės, psychologinės ar istorinės), aiškiai apibrėžtą prasmę ir pa-skirtį. Karma laiduoja, kad visa, kas dedasi pasaulyje, vyksta pagal nekintamą priežasties ir padarino dėsnį.

Ir nors niekur kitur senovės pasaulyje nerandame formulės, kuri taip aiškiai kaip karma atskleistų kančių „normalumą“, vis dėlto visur aptinkame tokią pačią tendenciją suteikti skausmui ir istoriniams įvykiams „normalią

reikšmę". Nėra reikalo čia nurodyti visas šios tendencijos raiškos formas. Kone visur randame archaišką konцепciją (itin būdingą pirmykštėms tautoms), pagal kurią kančia aiškinama dievo valia, — ta dievo valia arba pati sukelia kančią, arba leidžia kitoms jégoms, demonams ar dievams, ją sukelti. Derliaus sunaikinimas, sausra, miesto nusiaubimas užpuolus priešui, laisvės ar gyvybės netektis, bet kokia neganda (epidemija, žemės drebėjimas ir t.t.) — viskas vienaip ar kitaip paaiškinama ir pateisinama transcendentiskumo, dievybės sąskaita. Tai atsitinka arba todėl, kad nugalėto miesto dievas yra silpnesnis nei laimėjusiosios kariuomenės dievas, arba todėl, kad viša bendruomenė ar atskira šeima padarė ritualinę klaidą kokio nors dievo atžvilgiu, arba vėlgi todėl, kad savo daro burtai, demonai, aplaidumas, prakeiksmas, — individuali arba kolektyvinė kančia visada randa paaiškinimą. Ir užtat ji yra ir *gali būti* pakeliama.

Negana to: Viduržemio jūros — Mesopotamijos areale žmogaus kančias labai anksti imta sieti su kokio nors dievo kančiomis. Tai reiškė priskirti joms archetipą, kuris joms suteikdavo ir realybės, ir „normalumo“. Labai senas mitas apie Tamuzo kančias, mirtį ir prisikėlimą turi atitikmenę ir yra mègdžiojamos beveik visame senovės Rytų pasaulyje, o jo scenarijaus pėdsakų išliko netgi pokrikščioniškoje gnostikoje. Čia ne vieta aiškintis kosmologines-agrarines Tamuzo mito ištakas ir eschatologinę jo struktūrą. Apsiribosime primindami, jog Tamuzo kančios ir prisikėlimas pravertė ir kaip kitų dievybių (pavyzdžiui, Marduko) kančių modelis ir, be abejo, buvo kasmet mègdžiojami (taigi *kartojanii*) karaliaus. Liaudies raudos ir džiūgavimai, minintys Tamuzo ar bet kurios kitos kosminės-agrarinės dievybės kančias, mirtį ir prisikėlimą, turėjo senovės Rytų tautų sąmonėje tokį atgarsį, kuris lig šiol dar nėra deramai įvertintas. Juk čia buvo svarbu ne

vien nuojauta, kad po žmogaus mirties eis jo prisikėlimas, bet ir guodžiamoji Tamuzo kančių galia *kiekvienam pavieniam žmogui*. Prisimenant Tamuzo dramą buvo galima iškentėti bet kokią kančią.

Mat ši mitinė drama primindavo žmogui, kad kančia niekada nėra amžina, kad po mirties visada eina prisikėlimas, kad bet kokį pralaimėjimą galima anuliuoti ir įveikti galutine pergale. Šių mitų ir Ménulio dramos, parodytos ankstesniame skyriuje, analogija yra akivaizdi. Dabar norime pabrėžti tai, kad Tamuzas — ar bet kuris kitas to paties archetipo variantas — pateisina, kitais žodžiais tariant, padaro pakenčiamas „teisuolio“ kančias. Dievas — kaip (tieka kartu!) „teisuolis“, „nekaltasis“ — kentė būdamas nekaltas. Jis buvo žeminamas, plakamas iki kraujų, metamas į „šulinį“, t.y. į pragarą. Ten jį aplankydavo Didžioji Deivė (arba, pagal vėlyviasias ir gnostines versijas, — „pasiuntinys“), padrašindavo ir prikeldavo. Šis toks guodžiantis mitas apie Dievo kančias neįsdilo iš Rytų tautų sąmonės. Pavyzdžiu, profesorius Geo Widengrenas mano, kad galima jį rasti manichėjų ir mandėjų prototipuose*, bet, žinoma, su neišvengiamais iškraipymais ir naujomis vertybėmis, įgytomis graikų ir Rytų sinkretizmo laikotarpiu. Šiaip ar taip, mūsų dėmesi patraukia viena: būtent, kad tokiai mitologinių scenarijų struktūra yra be galio archaiška ir kyla — jei ne „istoriškai“, tai bent jau formaliai — iš ménulio mitų, kurių senoviškumu neturime teisės abejoti. Mes nustatėme, kad ménulio mitai prisdėjo prie optimistiško požiūrio į gyvenimą apskritai: viskas vyksta cikliškai, po mirties neišvengiamai eina prisikėlimas, po kataklizmo — naujas sukūrimas. Paradigminis Tamuzo mitas (taikytas ir kitiems Mesopotamijos dievams) leidžia naujai pagrįsti

* G. Widengren. „Mesopotamian Elements in Manichaeism“. In: *King and Saviour*, III. Uppsala, 1947.

tą optimizmą: „išganoma“ ne tik individu *mirtis*, bet ir jo *kančios*. Šiaip ar taip, tokie yra Tamuzo mito atgarsiai gnosticizme, mandeizme ir manicheizme. Pagal šių sek- tų pažiūras, ir *pats žmogus* turi patirti kitados Tamuzui tekusią dalią: įmestas į „šulinį“, būdamas „Tamsos val- dovo“ vergas, žmogus yra pabudinamas Pasiuntinio, ku- ris jam praneša gerą naujieną apie artimą jo išganymą, „išvadavimą“. Nors ir neturėdami dokumentų, leidžian- čių mums pritaikyti šias išvadas ir Tamuzui, esame lin- kę manyti, kad jo drama nebuvo laikoma svetima žmo- gaus dramai. Iš čia tas didelis „pasisekimas“, kurio su- silaukė liaudyje ritualai, susiję su vadinamosiomis aug- menijos dievybėmis.

Istorija kaip dievoraiška

Hebrajai kiekvieną naują istorijos negandą laikė baus- me, pasiūsta Jahvės, užsirūstinusio dėl galybės nuodė- mių, kuriose skendėjanti išrinktoji tauta. Jokia karinė ka- tastrofa neatrodė absurdiška, jokia kančia nebuvo tuščia, nes kiekviename „ivykyje“ buvo galima įžiūrėti Jahvės valią. Veikiau galima sakyti, kad šios katastrofos buvo *būtinios*, numatytos Dievo tam, jog žydu tauta neitų prieš savo likimą, išsižadėdama Mozės palikto paveldo. Išties, kiekvienąsyk, kai *istorija* jiems leisdavo, kai jie išgyven- davo santykinį taikos ir ekonominės gerovės laikotarpį, hebrajai nutoldavo nuo Jahvės ir priartėdavo prie savo kaimynų Baalų ir Aštarčių. Tik istorijos negandos juos grąžindavo į tiesos kelią, priversdavo atgręžti žvilgsnius į tikrąjį Dievą. „Tada jie šaukési į Viešpatį, tardami: Nu- sidéjome, nes palikome Viešpatį ir garbinome Baalus ir Aštarotes. Bet dabar išgelbék mus iš mūsų priešų ran- kos, ir mes tau tarnausime!“ (1 Sam 12, 10). Šis sugrįži- mas prie tikrojo Dievo nelaimės valandą primena mums

desperatišką elgesį pirmykščio žmogaus, kuriam turi iškilti be galos rimtas pavojas ir negelbėti visos maldos kitoms dieviškosioms „esybėms“ (dievams, protėviams, demonams), kad jis vėl prisimintų, jog yra Aukščiausioji Esybė. Tačiau hebrajai, jų istoriniame akiratyje atsiradus didžiosioms karinėms Asirijos ir Babilonijos imperijoms, nuolatos gyveno lydimi Jahvės grasinimo: „Bet jei neklau-sysite Viešpaties balso ir maištausite prieš Viešpaties įsa-kymą, tuomet Viešpaties ranka bus prieš jus ir prieš jūsų karalių“ (1 Sam 12, 15).

Pranašai savo baisingais regėjimais patvirtino ir dar labiau sustiprino įvaizdį neišvengiamos bausmės, kuria nubausiąs Jahvė savo tautą, neįstengusią išsaugoti tikėjimo. Ir tik tiek, kiek tokias pranašystes patvirtindavo katastrofos — o tai, beje, ir dėjos laikotarpiu nuo Elijo iki Jeremijo, — istoriniai įvykiai įgydavo religinę reikšmę, t.y. pasireikšdavo kaip Viešpaties bausmė už Izraelio be-dieviškumą. Pranašai, aiškindavę savo meto įvykius griež-to tikėjimo šviesoje, paversdavo juos „neigiamomis die-voraiškomis“, Jahvės „pykčiu“. Šitaip tie įvykiai ne tik įgydavo prasmę (nes, kaip matėme, bet kuris istorinis įvy-kis turėjo savą reikšmę visame Rytų pasaulyje), bet ir atskleisdavo glaudų tarpusavio sąryšį, būdami vis tos pa-čios *vienintelės* Dievo valios išraiška. Tad pranašai pirmą kartą *suteikia vertę istorijai*, sugeba įveikti tradicinę cikliš-kumo pasauležiūrą, — ir atranda vienos krypties laiką. Ši atradimą ne iš karto ir ne visą ištisai priims visos žy-dų tautos sąmonė, ir sėnosios pažiūros laikysis dar ilgai (žr. tolesnį skirsnį).

Tačiau pirmą kartą matome įsitvirtinant ir vystantis mintį, kad istoriniai įvykiai turi vertę *patys savaiame*, tiek, kiek jie yra nulemti Dievo valios. Šis žydų tautos Dievas nėra Rytų dievas, archetipinių veiksmų kūrėjas, bet *as-menybė*, kuri be paliovos kišasi į *istoriją* ir reiškia savo

valią įvykiais (antpuoliais, apgultimis, mūšiais ir pan.). Taigi istoriniai faktai virsta „situacijomis“, kuriose atsi-
duria žmogus Dievo akivaizdoje, ir patys įgyja religinę
vertę, kurios anksčiau niekas jiems negalėjo suteikti. Va-
dinasi, teisinga sakyti, kad hebrajai pirmieji atrado istori-
jos kaip Dievo epifanijos reikšmę, ir ši koncepcija, kaip ir
reikėjo tikėtis, buvo krikščionybės perimta ir išplėtota.

Galime netgi savęs paklausti, ar monoteizmo, pagrįs-
to tiesiogine ir asmenine dievybės raiška, būtinai nelydi
ir laiko „išteisinimas“, jo istorinės „vertės pripažinimas“. Be abejo, apreiškimo savoka aptinkama daugiau ar ma-
žiau aiškiomis formomis visose religijose, netgi galėtume
sakyti, visose kultūrose. Iš tikrujų, kaip parodyta pirmame
skyriuje, archetipiniai veiksmai, vėliau be perstojo kar-
tojami žmonių, kartu buvo ir hierofanijos arba teofanijos⁵⁰. Pirmasis šokis, pirmoji dvikova, pirmoji žūklė, kaip
ir pirmoji vedybų ceremonija arba pirmasis apeigynas
virsdavo pavyzdžiu žmonėms todėl, kad atskleisdavo die-
vybės, pirmojo žmogaus, kultūrinio didvyrio ir t.t. gyve-
nimo būdą. Bet šie apreiškimai vykdavo *mitiniu Laiku*,
nelaikiniu pradžios metu; taigi, kaip matėme pirmame
skyriuje, visa kas tam tikra prasme sutapdavo su pasau-
lio pradžia, su kosmogonija. *Visa kas* įvykdavo ir būdavo
apreiškiama *anuo metu, in illo tempore*: ir pasaulio sukūri-
mas, ir žmogaus sukūrimas bei jo įkurdinimas jam nu-
matytoje Visatos vietoje, net iki pačių smulkiausių (fizio-
loginio, socialinio, kultūrinio ir t.t. pobūdžio) detalių.

Visai kitaip esti monoteistinio apreiškimo atveju. Toks
apreiškimas vyksta *laike*, istorinėje trukmėje. Mozė gau-
na „Įstatymą“ tam tikroje „vietoje“ ir tam tikrą „dieną“. Žinoma, ir čia susiduriame su archetipais ta prasme, kad
įvykiai, virtę pavyzdžiais, bus kartojami pasibaigus lai-
kams, t.y. kai ateis naujas *illus tempus*. Pavyzdžiui, kaip
sako pranašas Izaijas (11, 15—16), Raudonosios jūros ir

Jordano perėjimo stebuklai pasikartos „tą dieną“. Tačiau Dievo apsireiškimas Mozei vis tiek yra ribotas ir tiksliai apibrėžtas laiko požiūriu. O kadangi kartu jis yra ir dievoraiška, tai įgyja naują matmenį: tampa vertingas tiek, kiek yra jau *nebegrūžtamas*, kiek yra *istorinis įvykis*.

Tačiau tik mesianizmui⁵¹ šiaip taip pavyksta suteikti laikui eschatologinę vertę: *ateitis* atnaujins laiką, t.y. sugrąžins jo pirmapradį skaistumą ir pilnatvę. Taigi laikotarpis *in illo tempore* eina ne tiktai laikų pradžioje, bet ir pabaigoje*. Ir šiuose plačiuose mesijiniuose regėjimuose lengva išskirti labai seną scenarijų, pagal kurį kasmet atnaujinamas Kosmosas kartojant kūrimo aktą bei patetinę karaliaus dramą. Mesijas prisiima (savaime aišku, aukštesniu lygmeniu) eschatologinį — Karaliaus-dievo arba Karaliaus-dievybės vietininko Žemėje, dievybės, kurios pagrindinė užduotis buvo periodiškai atgaivinti visą gamtą, — vaidmenį. Jo kančios primena Karaliaus kančias, bet, kaip ir senoviniuose scenarijuose, galutinė pergalė visada būna Karaliaus. Vienintelis skirtumas yra tas, kad ta pergalė prieš tamsos ir chaoso jėgas vyksta ne reguliarai kasmet, bet yra nukeliama į mesijinės ateities *illud tempus*.

„Spaudžiant istorijai“ ir remiantis pranašu ir mesianizmo patirtimi žydų tautos gelmėse dienos šviesą išvysta nauja istorinių įvykių interpretacija. Galutinai neišsižadėdamas tradicinės archetipų ir kartotės koncepcijos, Izraelis mėgina „išgelbėti“ istorinius įvykius, laikydamas juos aktyvaus Jahvės buvimo apraiškomis. Tarkim, Mesopotamijos gyventojai galėjo „pakelti“ tas individualias ar kolektyvinės „kančias“, kurios radosi iš dieviškų ir demoniškų jėgų konflikto, t.y. sudarė dalį kosminės dramos (*nuo amžių* ir *ad infinitum* chaosas visada eina prieš

* Plg. G. van der Leeuw. „Urzeit und Endzeit“. *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1950, p. 11—51.

sukūrimą ir siekia vėl jį pasiglemžti; *nuo amžių* ir *ad infinitum* naujas gimimas kartu atsineša kančias ir aistras, ir t.t.); o mesianizmo pranašų laikotarpio Izraelis galėjo pakelti istorinius įvykius todėl, kad, viena vertus, jų *panorėjo* Jahvė, o antra vertus, kad jie buvo būtini norint *galutinai* išganyti išrinktają tautą. Pasisavindamas senovinius (Tamuzo tipo) „viešpaties kančios“ scenarijus, mesianizmas jiems suteikia naują vertę, visų pirma panaikindamas bet kokią galimybę jiems kartotis *ad infinitum*. Kai ateis Mesijas, pasaulis bus išganytas *sykį visienis laikams* ir *istorija nustos egzistuoti*. Šia prasme galima kalbėti ne tik apie eschatologinės vertės suteikimą *ateičiai*, „tai die-nai“, bet ir apie istorijos vyksmo „išganymą“. Istorija jau ne be galo besikartojoantis ciklas, kaip ją išsivaizdavo pirmynkštės tautos (kasmetinis Kosmoso sukūrimas, išsekinimas, sunaikinimas ir atkūrimas iš naujo) ir kaip — netrukus tai pamatysime — ji buvo formuluojama babiloniškos kilmės teorijose (ciklas „sukūrimas — sunaikinimas — sukūrimas“, trunkantis milžiniškus laiko intervalus: tūkstantmečius, „Didžiuosius metus“, eonus); tiesiogiai valdoma Jahvės valios, istorija reiškiasi kaip virtinė „teigiamų“ arba „neigiamų“ dievoraiškų, iš kurių kiek-viena turi vidinę vertę. Žinoma, visi kariniai pralaimėjimai gali būti laikomi to paties archetipo — Jahvės pykčio — padariniais. Bet kiekvienam iš tų pralaimėjimų, nors iš esmės jie yra to paties archetipo kartojimas, vis dėlto būdingas tam tikras negrįžtamumo koeficientas: asmeninis Jahvės įsikišimas. Pavyzdžiui, Samarijos kritimas, nors ir labai panašus į Jeruzalės kritimą, vis dėlto skiriasi nuo pastarojo tuo, kad buvo nulemtas naujo Jahvės poelgio, naujo Viešpaties įsikišimo į istoriją.

Tačiau nereikia pamiršti, kad šios mesijinės koncepcijos yra išimtinai religinio elito kūryba. Ilgus amžius iš eilės šis elitas religiškai auklėjo Izraelio tautą, niekaip nevaliodamas išrauti tradicinių senovės Rytų pažiūrų į gy-

venimą ir istoriją. Periodiškas hebrajų grįžimas prie Baalų ir Aštarčių apskritai paaiškinamas jų atsisakymu suteikti istorijai vertę, t.y. *laikyti ją dievoraiška*. Liaudies mases, ypač žemdirbių bendruomenės, labiau mėgo senąjį religinę („Baalų“ ir „Aštarčių“) koncepciją: ji labiau priartindavo juos prie „Gyvenimo“ ir padėdavo jiems pakelti, jei ne ignoruoti, Istoriją. Nepalenkiamas mesijinių pranašų ryžtas žvelgti istorijai tiesiai į veidą ir *priimti* ją kaip bauginantį dialogą su Jahve, jų troškimas gauti tiek moralinės, tiek religinės naudos iš karinių pralaimėjimų ir pakelti tuos pralaimėjimus todėl, kad jie buvo laikomi *būtinais* norint sutaikyti Jahvę su Izraelio tauta ir galutinai ją išganyti, troškimas *bet kurią momentą* laikyti *leminamu* momentu, kartu suteikiant jam religinę vertę, reikalavo pernelyg didelės dvasinės įtampos ir užtat dauguma Izraelio gyventojų atsisakė tai *priimti*⁵², kaip ir dauguma krikščionių, ypač prastuomenė, atsisako gyventi tikrą krikščionišką gyvenimą. Nesékmės ir išbandymų valandą buvo labiau paguodžiama ir patogiau ir toliau viskuo kaltinti „atsitiktinumą“ (kerus ir t.t.) arba „aplaidumą“ (ritualinę klaidą ir t.t.), lengvai pataisomą auka (net jeigu tenka aukoti Molochui naujagimius⁵²).

Tuo atžvilgiu klasikinis Abraomo aukos pavyzdys akiavaizdžiai parodo tradicinės archetipinio veiksmo kartojimą.

* Be religinio elito, ir ypač be pranašų, judaizmas būtų nedaug tesiskyręs nuo religijos hebrajų kolonijoje Elefantinoje, kuri iki V a. pr. Kr. išsaugojo palestinietiškąją liaudies religiją; plg. A. Vincent. *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*. Paris, 1937. „Istorija“ leido šiemis „diasporos“ hebrajams išsaugoti greta Jahvės (*Iaho*), patogia sinkretizmo forma, ir kitas dievybes (Betelj /Bethel/, Harambetelj /Harambethel/, Ašumbetelj /Ashūmbethel/) ir netgi deivę Anat. Tai dar kartą patvirtina, kokią reikšmę turėjo „istorija“ judėjų religinės patirties raidai ir nuolatinės didelės įtampos palaikymui. Nes, neužmirškime to, profetizmas ir mesianizmas buvo įtvirtinti visų pirma veikiant to meto istorijai.

mo koncepcijos ir naujo matmens, *tikėjimo*, įgyto per religinę patirtį, skirtumą*. Formaliai Abraomo atnašavimas — ne kas kita, kaip pirmagimio aukojimas, dažnas paprotys senovės Rytų pasaulyje, kuriame hebrajai gyveno iki pranašų epochos. Pirmasis vaikas dažnai buvo laikomas dievo vaiku; ir tikrai, visuose senovės Rytuose jaunos merginos paprastai praleisdavo vieną naktį šventykloje ir šitaip pastodavo nuo dievo (nuo jo astovo — žynio, arba jo pašiuntinio — „svetimšalio“). Aukojant pirmąjį vaiką buvo atiduodama dievui tai, kas jam priklausė. Šitaip jaunas kraujas padidindavo išsekusią dievo energiją (nes vadinosios derlingumo dievybės išeikvodavo savąjį substanciją besistengdamos palaikyti pasaulį ir užtikrinti tame gausą; tad ir joms pačioms reikėdavo periodiškai atgimti). O Izaokas tam tikra prasme buvo Dievo sūnus, nes buvo padovanotas Abraomui ir Sarai tada, kai šioji seniai jau buvo tokio amžiaus, kai moteris nebegali turėti vaikų. Tačiau Izaokas jiems buvo duotas dėl jų *tikėjimo*; jis buvo pažado ir tikėjimo sūnus. Jo aukojimas, nors formaliai ir panėši į visus kitus senovės semitų pasaulio pirmagimių aukojimus, iš esmės skiriasi nuo jų savo turiniu. Visame senovės semitų pasaulyje toks aukojimas, nepaisant religinės jo funkcijos, buvo tik *paprotys*, ritualas, kurio reikšmė buvo visiškai suprantama, o Abraomo atveju tai — *tikėjimo aktas*. Abraomas *nesupranta*, kodėl iš jo reikalaujama tokios aukos, ir vis dėlto aukoja, nes to iš jo reikalauja Viešpats.

* Turbūt ne pro šalį būtų patikslinti, jog tai, kas vadinama „*tikėjimu*“ judėjiškaja-krikščioniškaja prasme, struktūros požiūriu skiriasi nuo kitų archainės religinės patirties rūšių. Pastarųjų religiniu autentiškumu ir patikimumu nereikia abejoti, nes jos pagrįstos visuotinai patvirtinta šventumo dialektika. Tačiau „*tikėjimo*“ patirtis priklauso nuo naujos dievoraiškos, naujo apreiškimo, kuris anuliavo atitinkamų elitų atžvilgiu kitų šventų apreiškimų tikėtinumą. Apie tai žr. pirmą mūsų veikalo *Traité d'histoire des religions* skyrių.

Šiuo iš pažiūros absurdisku aktu Abraomas padeda pamatus naujai patirčiai, *tikėjimui*. Kiti (visas Rytų pasaulis) ir toliau gyvena pagal šventumo ekonomiją, kurią peržengia Abraomas ir jo įpėdiniai. Jų aukos, Kierkegaard'o žodžiais tariant, priklausė „bendrybei“, t.y. rėmėsi archainėmis dievoraiškomis, kurių esmė — šventosios energijos apytaka Kosmose (iš dievybės į gamtą ir žmogų, paskui iš žmogaus — per auką — vėl į dievybę, ir t.t.). Tai buvo veiksmai, pateisinantys patys save; jie tilpdavo į logišką ir nuoseklią sistemą: tai, kas Dievo, turi grįžti Dievui. Abraomui Izaokas buvo Viešpaties *dovana*, o ne tiesioginio ir materialaus pradėjimo vaisius. Tarp Dievo ir Abraomo žiojėjo praraaja, radikalus tēstinumo nuotrūkis. Religinis Abraomo aktas pradeda naują religinį matmenį: Dievas atsiskleidžia kaip asmenybė, kaip „visiškai atskira“ būtis, kuri įsakinėja, apdovanoja, reikalauja be jokio racionalaus (t.y. bendro ir numatomo) pateisinimo ir kuri *viską gali*. Šis naujas religinis matmuo padaro įmanomą „tikėjimą“ judėjiskaja-krikščioniškaja prasme.

Pateikėme ši pavyzdį norėdami parodyti žydų religijos *naujoviškumą*, palyginti su tradicinėmis struktūromis. Lygiai kaip Abraomo patirtį galima laikyti nauja religine žmogaus pozicija Kosmose, taip ir istoriniai įvykiai dėl profetizmo ir mesianizmo Izraelio elito sąmonėje įgyja ligtol neturėtą matmenį: istorinis įvykis virsta dievoraiška, kuria reiškiasi tiek Jahvės valia, tiek *asmeniniai* jo santiukiai su išrinktaja tauta. Ta pati koncepcija, praturtinta kristologijos, pravertė kaip pamatas istorijos filosofijai, kurią krikščionybė, pradedant šv. Augustinu, stengėsi sukurti. Bet, pakartokime dar syki, naujas religinės patirties matmuo, *tikėjimas*, radikaliai nepakeičia nei krikščionybės, nei judaizmo tradicinių pažiūrų. Tikėjimas tiktai *tapo įmanomas* kiekvienam pavieniam krikščioniui. Dauguma žmonių, vadinamų krikščionimis, iki šiol kratosi istorijos,

ignoruodami ją ir veikiau pakeldami nei suteikdami jai „neigiamos“ ar „teigiamos“ dievoraiškos reikšmę*.

Tačiau tai, kad žydu elitas priėmė istoriją ir pripažino jai vertę, nereiškė, jog jis įveikė mūsų ankstesniame skyriuje aptartą tradicinį požiūrį. Mesianistiškas tikėjimas galutiniu pasaulio atgimimu taip pat liudija *antiistorinį* požiūrį. Negalėdamas nepaisyti ir periodiškai atšaukti istorijos, hebrajas ją pakelia *vildamasis*, kad ji kada nors iš viso baigsis. Istorinių įvykių ir laiko negrįžtamumą kompensuoja istorijos ribotumas laiko požiūriu. Dvasiniame mesianizmo akiratyje pasipriešinimas istorijai pasirodo stipresnis nei tradiciniame archetipu ir kartotės akiratyje: čia istorija buvo atmetama, ignoruojama ir atšaukiama periodiškai kartojant sukūrimą ir atnaujinant laiką, o pagal mesianistišką pažiūrą istorija kęstina todėl, kad jos pa-skirtis eschatologinė, bet gali būti pakeliama tik žinant, jog vieną gražią dieną ji *baigsis*. Taigi istorija atšaukiama ne suvokimu, kad gyvenama amžinoje dabartyje (sutampančioje su nelaikiniu archetipu apreiškimo momentu), ir ne periodiškai kartojamu ritualu (pavyzdžiui, metų pradžios apeigomis ir t.t.) — ji atšaukiama *ateityje*. Periodiškas sukūrimo atnaujinimas pakeičiamas *vienu* *vieninteliu* atnaujinimu, kuris įvyks ateityje, *in illo tempore*. Bet troškimu padaryti galą istorijai reiškiasi ta pati antiistorinė nuostata kaip ir kitų tradicinių pasaulėžiūrų.

Kosminiai ciklai ir istorija

Niekur kitur reikšmė, kurią įgijo „istorija“ įvairiose ar-chainėse kultūrose, neišryškėjo taip aiškiai kaip „Didžiojo Laiko“ — t.y. didžiujų kosminių ciklų, apie kuriuos prabė-

* Tai nereiškia tų žmonių (kurie dažniausiai yra žemdirbiai) nereligionumo, o tik tai, kad jie pervertino krikščionybę „tradiciskai“ (archetipiškai).

gomis užsiminėme ankstesniame skyriuje, — teorijose. Turime prie jų sugrįžti, nes būtent jose pirmą kartą išryškėja dvi skirtingos kryptys: viena — tradicinė, nujaučiama (nors ir niekada aiškiai nesuformuluota) visose „pirmynštėse“ kultūrose, taigi cikliško laiko, periodiškai atsinaujinančio *ad infinitum*, doktrina, kita — „šiuolaikinė“, baigtinio laiko, sudarančio atkarą (nors irgi cikliškai) tarp dviejų nelaikinių begalybių, doktrina.

Beveik visur šios „Didžiojo Laiko“ teorijos yra aptinkamos drauge su mitu apie vienas po kito einančius amžius; be to, „aukso amžius“ visada eina ciklo pradžioje, prie paradigmatio *illius temporis*. Pagal abi — begalinio ciklinio laiko ir riboto ciklinio laiko — doktrinas ši aukso amžių įmanoma susigrąžinti, kitais žodžiais tariant, jį galima *pakartoti*, begalę kartą, pagal pirmąją teoriją, ir tik tai vieną kartą — pagal antrają. Šiuos faktus primename ne todėl, kad jie tikrai yra didžiai įdomūs patys savaime, bet todėl, kad paaiškintume „istorijos“ prasmę kiekvienos iš šių teorijų požiūriu. Pradėsime nuo indų tradicijos, nes joje amžinojo sugrįžimo mitas aiškiausiai suformuluotas. Tikėjimas, kad Visata periodiškai sunaikinama ir vėl atkuriama, išsakytas jau *Atharvavedoje* (X, 8, 39—40). Tai, kad išliko panašių idėjų germanų tradicijoje (pasaulinis gaisras, *ragnarök*, po kurio eina nauja sankūra), patvirtina indoeuropietišką šio mito, kurį galima laikyti vienu iš daugybės ankstesniame skyriuje nagrinėto archetipo variantu, struktūrą. (Galima Rytų įtaka germanų mitologijai nebūtinai pakerta mito apie pasaulinį gaisrą autentiškumą ir autochtonišką pobūdį. Tarp kitko, būtų sunku paaiškinti, kodėl indoeuropiečiai bendros prieistorės laikais nebūtų galėję turėti šios laiko koncepcijos, kaip kitos „pirmynštės“ tautos).

Tačiau indų mintis išplėtoja ir sustyguoja ritmus, lemiančius kosminės sankūros ir sunaikinimo periodišku-

mą. Mažiausias ciklo matas yra juga (yuga), „amžius“. Prieš kiekvieną jugą ir po jos eina „aušra“ ir „sutemos“, susiejancios „amžius“ tarp savęs. Visas ciklas, arba mahajuga (mahāyuga), susideda iš keturių nevienodos trukmės „amžių“, iš kurių ilgiausias eina ciklo pradžioje, o trumpiausias — pabaigoje. Antai pirmasis „amžius“, kritajuga (krita-yuga), trunka 4000 metų, be to, daugiau kaip 400 metų — „aušra“ ir antra tiek — „sutemos“; paskui eina 3000 metų tretajuga (tretā-yuga), 2000 metų dvaparajuga (dvāpara-yuga) ir 1000 metų kalijuga (kali-yuga) (be to, atitinkamo ilgio „aušros“ ir „sutemos“). Taigi mahajuga trunka 12 000 metų (Manu⁵³, I, 69 ir toliau; Mahābhārata, III, 12, 826). Eilinį kiekvienos naujos jugos trukmės sumažėjimą atitinka žmogaus gyvenimo trukmės sumažėjimas ir kartu papročių ir intelektualinis smukimas. Šis tolydinis smukimas, vykstantis visais aspektais — biologiniu, intelektualiniu, etiniu, socialiniu ir t.t., — ypač išryškinamas puranose⁵⁴ (plg., pavyzdžiui, Vāyu Purāṇa, I, 8; Vishnu Purāṇa, VI, 3). Perėjimas iš vienos jugos į kitą vyksta, kaip matėme, per „sutemas“, kurios netgi tos pačios jugos metu reiškia *decrescendo*, nes kiekvienerios „sutemos“ pasibaigia tamsa. Kuo arčiau yra ciklo pabaiga, t.y. ketvirtroji, paskutinė juga, tuo tirštesnės esti „sutemos“. Beje, kalijuga, kurią dabar gyvename, laikoma „tamsos amžiumi“. Visas ciklas pasibaigia „pragaištini“, pralaja (pralaya), kuri dar radikaliau pasikartoja (mahapralaja /mahāpralaya/, „didžioji pragaištis“) tūkstantojo ciklo pabaigoje.

H. Jacobi* pagrįstai mano, kad pirmykštėje doktrinoje juga buvo tolygi visam ciklui, apimdama Visatos giminę, „dėvėjimąsi“ ir sunaikinimą. Beje, tokia doktrina yra artimesnė ménulinės struktūros archetipiniam mitui, ku-

* Žr. J. Hasting. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, p. 200 ir toliau.

rį gvildenome savo *Traité d'histoire des religions*. Paskesnė mintis tik plėtojo ir kartojo iki begalybės pirmapradži ritemą „sukūrimas — sunaikinimas — sukūrimas“, jo matą, juga, priskirdama vis didesnės apimties ciklams. 12 000 mahajugos metų imta laikyti „dieviškaisiais metais“, iš kurių kiekvieneri trunka 360 paprastų metų; taigi vieną kosminį ciklą sudaro iš viso 4 320 000 paprastų metų. Tūkstantis tokų mahajugų sudaro kalpą (*kalpa*): 14 kalpų — vieną manvantarą (*manvantāra*). Viena kalpa tolygi vienai Brahmos dienai, o kita kalpa — vienai nakčiai. Šimtas tokų metų sudaro Brahmos gyvenimą. Bet netgi ši milžiniška Brahmos gyvenimo trukmė neišsemia laiko, nes dievai néra amžini, o sukūrimai ir sunaikinimai tėsiasi *ad infinitum*. (Beje, kitos skaičiavimo sistemos dar labiau išplečia atitinkamus laiko tarpsnius).

Iš visos šios skaičių griūties* reikia išidėmėti viena — ciklišką kosminio laiko pobūdį. Iš tikrujų matome, kaip be galio kartojamas tas pats reiškinys (sukūrimas — sunaikinimas — naujas sukūrimas), nujaučiamas kiekvienoje jugoje („aušra“ ir „sutemos“), bet visiškai realizuojamas mahajugoje. Taigi Brahmos gyvenimas apima 2 560 000 tokų mahajugų, iš kurių kiekviena pakartoja tuos pačius etapus (krita, treta, dvapara) ir pasibaigia pralaja, *rag-narök' u* („galutiniu“ sunaikinimu ta prasme, kad visos formos grįžta į amorfinę masę kiekvienos kalpos pabaigoje per mahapralają). Be metafizinio istorijos nuvertinimo — istorijos, kuri vien savo trukme kelia visų *formų eroziją*, iš-

* Ją, be abejo, lėmė astrologinis jugos aspektas, kuriam tikriausiai nesvetima Babilonijos astronomijos įtaka; plg. A. Jermias. *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. 2. Aufl. Berlin, 1929, p. 303. Plg. taip pat E. Abegg. *Der Messiasglaube in Indien und Iran*. Berlin, 1928, p. 8 ir toliau; D. R. Mankad. „Manvantara-Caturyuga Method“. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, XXIII. Poona, 1942, p. 271—290; M. Eliade. *Images et symboles*, ch. II.

eikvodama jų ontologinę substanciją, — ir be mito apie *pradžių tobulumą*, — su juo mes susiduriame ir čia (mitas apie rojų, pamažu prarandamą vien dėl to, kad jis *realizuojasi*, *igyja formą* ir *trunka*), — šiame skaičių siautulyje mūsų dėmesio yra verta *amžina* pamatinio Kosmoso ritmo *kartotė*: periodiškas jo sunaikinimas ir atkūrimas. Iš šio ciklo be pradžios ir pabaigos žmogus gali ištrūkti tiktai dvasinės laisvės aktu (nes visi indu soteriologiniai sprendimai reiškia dvasinę laisvę pirma atsikračius kosminės iliuzijos).

Dvi didžiosios Indijos religijos — budizmas ir džainizmas⁵⁵ — pagrindiniai bruožais laikosi tos pačios vi soje Indijoje paplitusios ciklinio laiko doktrinos, lygindamas jį su dvylikos stipinų ratu (šis įvairzdis vartojamas jau vedų tekstuose, plg. *Atharva Veda*, X, 8, 4; *Rig Veda*, I, 164, 115, ir t.t.). Budizmas kosminių ciklų mato vienetu ima kalpą (pali kalba: *kappa*), padalytą į nevienodą skaičių „nesuskaitomųjų“ (sanskritas: *asaṅkheyā*, pali: *asaṅkheyya*). Pali kalba rašytuose šaltiniuose paprastai kalbama apie šimtą tūkstančių kapų (plg., pavyzdžiui, *Jātaka*, I, p. 2); mahajanos literatūroje „nesuskaitomųjų“ skaičius įvairuoja tarp 3, 7 ir 33 ir jie siejami su Bodhisatvos (*Bodhisattva*)⁵⁶ gyvenimu skirtinguose Kosmosuose*. Laipsniškas žmogaus smukimas budistinėje tradicijoje reiškiamas tolydžiu žmogaus gyvenimo trukmės trumpėjimu. Antai pagal *Dīghanikāya*⁵⁷, II, 2—7, pirmojo Budos, Vipa-

* Plg. Asanga. *Mahāyānasāṅgraha*, V, 6; L. de La Vallée-Poussin. *Vijñaptimātratāsiddhi*. Paris, 1929, p. 731—733, ir t.t. Apie „nesuskaitomųjų“ skaičiavimą žr. pastabas veikaluose L. de La Vallée-Poussin. *Abhidharmakosa*, III, 188—189; IV, 224 ir Nāgārjuna. *Mahāprajñāpāramitāśāstra*; Étienne’o Lamotte’o vertimas iš ki niškos versijos: *Le traité de la grande vertu de sagesse*, vol. I. Louvain, 1911, p. 217 ir toliau. Apie filosofines laiko koncepcijas žr.: La Vallée-Poussin. „Documents d’Abhidharma. La controverse du temps“. *Mélanges chinois et bouddhiques*, V. Bruxelles, 1937, p. 1—158 ir S. Schayer. *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy*. Cracovie, 1938.

sio (*Vipassi*), laikais, o jis atsirado prieš 91 kapą, žmogaus gyvenimas truko 80 000 metų; antrojo Budos, Siklio (*Sikhi*), laikais (prieš 31 kapą) — 70 000 metų, ir taip toliau. Septintasis Buda, Gautama (*Gautama*), pasirodė tada, kai žmogaus gyvenimas trunka jau tik 100 metų, t.y. sutrumpėjo iki galutinės ribos. (Tą patį motyvą rasime ir iranėnų bei krikščionių apokalipsėse). Tačiau budizmas, kaip ir visa indų mintis apskritai, teigia, jog laikas — beribis; ir Bodhisatva įsikūnys, kad praneštų gerą naujinę apie visų esybių išganymą *in aeterno*. Vienintelė galimybė išsiveržti iš laiko, sudaužyti geležinį būčių ratą — tai įveikti žmogaus dalią ir pasiekti nirvaną (*nirvāṇa*)*. Beje, visi „nesuskaitomieji“ ir visi nesuskaičiuojamieji eonai turi taip pat ir soteriologinę paskirtį: jau vien jų virtinės stebėjimas kelia žmogui siaubą ir verčia suprasti, kad jis turi milijardus kartų pradėti iš naujo tą pačią trumpalaikę būtį ir vėl kentėti tas pačias nesibaigiančias kančias, ir tai sužadina jo norą išsivaduoti, t.y. galutinai peržengti savo kaip „esančiojo“ dalią.

Indų samprotavimai apie laiko cikliškumą pakankamai aiškiai liudija jų „istorijos atmetimą“. Tačiau pabréžkime esminį jų ir archainių koncepcijų skirtumą: tradiciinių kultūrų žmogus atmesta istoriją, periodiškai atšaukdamas sankūrą ir taip be paliovos išgyvendamas nelaikinių pradžios akimirksnį, o kulminaciją pasiekusi indų mintis nuvertina ir netgi atmesta šią aušros meto reaktualizaciją, nelaikydama jos veiksmingu kančios problemos sprendimu. Vediškosios (taigi archaiškos ir „pirmykštės“) ir mahajaniškosios kosminio ciklo sampratų skirtumas, trumpai tariant, yra toks pat, koks yra antropologinio archetipiško (tradicinio) bei egzistencialistinio (istorinio) pozūrių skirtumas. Karma, visuotinio priežastingumo dės-

* Plg. mūsų veikalus *Techniques du Yoga*. Paris, 1948, chap. IV ir *Le Yoga. Immortalité et liberté*. Paris, 1954, p. 169 ir toliau.

nis, kuri, pateisindama žmogaus būtį ir paaiškindama istorinę patirtį, galėjo būti paguodos šaltinis ikibudistinei indų sąmonei, ilgainiui virsta žmogaus „vergijos“ simboliu. Kaip tik todėl visa indų metafizika ir (religinė) praktika, jei tik kelia sau tikslą išlaisvinti žmogų, siekia su-naikinti karmą. Bet jeigu į kosminių ciklų doktrinas žiū-rėtume tik kaip į visuotinio priežastingumo teorijos iliustraciją, mums nereikėtų jų minėti šiame kontekste. Iš tik-rūjų keturių jugų koncepcija teikia ši tą nauja: aiškina (ir, vadinas, pateisina) istorines katastrofas, laipsnišką bio-loginį, socialinį, etinį ir dvasinį žmogaus smukimą. *Lai-kas* jau vien todėl, jog tai — *trukmė, tolydžio blogina visato būties slygas, taigi neišvengiamai ir žmogaus daliq*. Vien dėl to, jog dabar gyvename kalijugos periodą, taigi „tam-sos amžių“, kuris slenka paženklintas irimo ženklu ir tu-ri pasibaigti katastrofa, mums lemta labiau kentėti nei ankstesniu „amžių“ žmonėms. *Dabar, mūsų istoriniu tarpsniu, negalime tikėtis nieko kito; daugią daugiausia (ir bū-tent čia galima ižvelgti soteriologinę kalijugos paskirtį ir privilegijas, kurias mums teikia sutemų ir katastrofų ku-pina istorija) — galime ištrūkti iš kosminės vergijos.* Tai-gi indų keturių amžių teorija yra padrašinanti ir paguo-džianti istorijos bauginamam žmogui. Ir iš tiesų: 1) viena vertus, kančios, tenkančios žmogui todėl, kad jis gyvena sutemų ir irimo laikais, padeda *suprasti* žmogaus būties netvarumą ir *šitaip palengvina jo išsivadavimą*; 2) kita ver-tus, ši teorija *įteisina* ir *pateisina* kančias to, kuris nebando išsilaisvinti, bet nuolankiai priima savo būtį, — pateisina jau vien tuo, jog žmogus suvokia epochos, kurioje jam lemta gyventi (arba, tiksliau pasakius, vėl gimti) drama-tiškumą ir katastrofiškumą.

Mus ypač domina antroji galimybė, duota žmogui, kad rastų savo vietą „tamsos epochoje“ ir ciklo pabaigoje. Mat ją nurodo ir kitos kultūros kitais istorijos momentais. Pa-

kęsti tai, kad gyveni pragaištingoje epochoje, suvokiant, kokią vietą užima ši epocha nuožulnioje kosminio ciklo trajektorijoje, — tai nuostata, kuriai buvo lemta ypač išryškėti artinantis graikų ir Rytų civilizacijos sutemoms.

Nėra reikalo mums čia užsiimti daugybe problemų, kurias kelia helenistinės-orientalinės kultūros. Vienintelis mus dominantis aspektas — tai *padėtis*, kurią užima tą civilizacijų žmogus istorijos atžvilgiu, ir ypač tą laiką istorijos atžvilgiu. Todėl nesiimsime nagrinėti nei įvairių kosmologinių sistemų, kuriose toliau plėtojamas ir gilinamas antikinis mitas apie kosminius ciklus, kilmės, nei struktūros ir evoliucijos, nei filosofinių jų išvadų. Paminiėsime šias kosmologines sistemas — nuo ikisokratinių lig neopitagoriškųjų — tik jei jos atsako į štai kokį klausimą: kokia yra istorijos, t.y. visos žmogiškosios patirties, kurią lemia geografinės sąlygos, visuomeninės sanklodos, politinės aplinkybės ir t.t., prasmė? Iš karto pažymėkime, jog helenistinių-orientalinių civilizacijų laikotarpiu šis klausimas turėjo prasmę tik nedidelei mažumai, ir tiktais tiems, kurie atitrūko nuo archainės pasaulėvokos. Dauguma jų amžininkų, ypač iš pradžių, gyveno archetipų valdžioje; jie atsikratė jos labai vėlai (o gal ir niekada neat- sikratė galutinai, kaip antai žemdirbių bendruomenės) dėl istorinių sukrėtimų, kuriuos sukėlė Aleksandras Makedonietis ir kurie vargu ar pasibaigė žlugus Romai. Bet filosofiniai mitai ir daugiau ar mažiau mokslinės kosmologijos, sukurtos šios mažumos, pradedant ikisokratikais, ilgainiui labai plačiai paplito. Tai, kaš V a. pr. Kr. buvo sunkiai suprantama gnostika, po keturių amžių tapo doktrina, guodžiančia šimtus tūkstančių žmonių (tai, pavyzdžiui, liudija neopitagorizmas ir neostoicizmas romėnų pasaulyje). Visos tos graikų ir helenistinės-orientalinės doktrinos, pagrįstos mitais apie kosminius ciklus, mus domina būtent dėl jų „sékmės“, o ne dėl vidinės vertės.

Šis mitas dar aiškiai matomas pirmuose ikiisokratiniuose samprotavimuose. Anaksimandras žino, kad visi daiktai atsiranda iš apeirono (*apeirōn*) ir vėl sugriš iš jų. Empedoklis aiškina amžinus Kosmoso sukūrimus ir sunaikinimus dviejų priešingų principų — meilės (*philia*) ir priešiškumo (*neikos*) — kaita (ciklas, kuriame išskiriamos keturios fazės*, šiek tiek panėsinčios iš keturis budistų doktrinos „nesuskaitomuosius“). Pasaulio gaisro idėja, kaip matėme, priėmė ir Herakleitas. O „amžinasis sugrįžimas“ — periodiškas visų esybių sugrįžimas iš ankstesnę būtę — tai viena iš nedaugelio dogmų, apie kurias gan tvirtai galima sakyti, kad jos būdingos pirminiams pitagorizmui (Dikearchas, kuri cituoja Porfirijas, *Vita Pythagorae*, 19). Galiausiai, remiantis nesenais tyrinėjimais, kuriais puikiai pasinaudojo ir kuriuos apibendrino J. Bidez**, atrodo vis labiau įtikėtina, kad bent kai kurie Platono sistemos elementai yra iranėniškos-babilonietiškos kilmės.

Mes dar sugrįšime prie šios galimos Rytų įtakos. O kol kas išsamiau apsvarstykime tai, kaip cikliško sugrįžimo mitą aiškina Platonas, ypač fundamentaliame veikale *Politikas* (260 c ir toliau). Regreso ir gaivalinių katastrofų priežastį Platonas įžiūri dvejopame visatos judėjime: „...šią visatą, kurioje gyvename, Dievybė kartais judina ir suka rati, kartais palieka jos pačios valiai, kai jos sukinimas pasiekia visatai deramą greitį laiko požiūriu; tad visata savaime ima suktis atbulai...“ Krypties pokytį lydi baisingi kataklizmai: „tada užgriūva balsi pragaištis tiek gyvūnus apskritai, tiek žmonių padermę, iš kurios išlie-

* Plg. E. Bignone. *Empedocle*. Torino, 1916, p. 548 ir toliau.

** (J. Bidez.) *Eos ou Platon et l'Orient*. Bruxelles, 1945, kur ypač atsižvelgiama į Bollio, Bezoldo, W. Gundelio, W. Jägerio, A. Götze's, J. Stenzelio tyrinėjimus ir netgi iš kartais ginčytinąs Reitzensteino interpretacijas.

ka tik keletas“ (270 c). Tačiau po šios katastrofos eina paradoksiškas „atgimimas“. Žmonės ima jauneti: „žili senių plaukai pajuosta“ ir t.t., o jaunuolai diena iš dienos ima mažėti, kol virsta naujagimiai, o paskui „ir toliau nykdami visai dingsta“. Lavonai tų, kurie tuo metu mirdavo, „po kelių dienų visai išnykdavo nepalikdami jokių pėdsakų“ (270 e). Būtent tada atsirado „Žemės sūnų“ (*gēgēneīs*) padermė, apie kurią atsiminimų išsaugojo mūsų protėviai (271 a). Tais Krono laikais nebuvo nei laukinių žvérių, nei priešiškumo tarp žvérių (271 e). To meto žmonės neturėjo nei žmonų, nei vaikų: „Prisikėlę gyventi iš žemės jie neatsiminė nieko, kas buvo anksčiau“. „Vaismedžiai gausiai davė jiems vaisių, ir jie nuogi miegojo ant žemės, apsieidami be patalo, nes tuo metu ištisus metus buvo šilta“ (272 a).

Mitas apie pirmynkštį rojų, apie kurių kalba Platonas, aiškiai įžiūrimas indų tikėjimuose, yra gerai žinomas hebrajams (pavyzdžiui, mesijinis *illud tempus* Izaijo knygoje, XI, 6, 8; LXV, 25), taip pat iranėnų (*Dinkart*⁵⁸, VII, 9—35, ir t.t.) ir graikų bei romėnų tradicijoms*. Beje, jis puikiai derinasi su archaine (ir, ko gero, visuotine) koncepcija „rojyškos pradžios“, apie kurią kalba visos doktrinos, liaupsinančios pirmapradžių *illiud tempum*. Nieko nuostabaus, kad Platonas tokias tradicines pažiūras atkuria savo senatvės dialoguose: pati jo filosofinės minties raida vertė ji vėl atrasti mitines kategorijas. Žinoma, jis žinojo heleinistinę tradiciją, išlaikiusią Krono „aukso amžiaus“ atminimą (plg., pavyzdžiui, keturis amžius, aprašytus Hesiodo *Darbuose ir dienose*, 110 ir toliau). Beje, ši konstatacija visai nekliudo mums įžiūrėti jo *Politike* ir babiloniečių įtaką; pavyzdžiui, jis aiškina periodiškus kataklizmus pla-

* Plg. J. Carcopino. *Virgile et le mystère de la IV-e églogue*. Édition revue et augmentée. Paris, 1943, p. 72; F. Cumont. *La Fin du monde selon les mages occidentaux*, p. 89 ir toliau.

netų grąža, ir šitai kai kurie šiuolaikiniai tyrinėtojai* kil-dina iš astronominių babiloniečių samprotavimų, kurie vėliau per Beroso *Babilonijos istoriją* tapo prieinami helenistiniams pasauliui. Pagal *Timają*, kai kurios katastrofos priskirtinos planetų nukrypimui nuo savo tako (plg. *Timajas*, 22 d ir 23 c, potvynis, minimas žynio iš Sajiso), o visų planetų susijimo momentas yra „užbaigtas laikas“ (*Timajas*, 39 d), t.y. „Didžiujų Metų“ pabaiga. Kaip pažy- mi J. Bidez (*op. cit.*, p. 83) „mintis, jog tereikia visoms planetoms susitikti, kad sukeltų visuotinę perversmą, tik- rai yra chaldėjiškos kilmės“. Kita vertus, atrodo, kad Pla-tonas buvo susipažinęs ir su iranėnu koncepcija, pagal kurią šių katastrofų tikslas — apvalyti žmonių giminę (*Timajas*, 22 d).

Stoikai perėmė teorijas apie kosminius ciklus, pabrėž- dami arba amžinąją kartotę (pavyzdžiui, Chrisipas, frag- mentas 623—627), arba kataklizmą, *ekpyrosis*, kuriuo pa- sibaigia kosminiai ciklai (jau Zenono veikaluose, fragmen- tai 98 ir 109, H. F. A. von Arnim). Semdamasis įkvėpi- mo iš Herakleito arba tiesiai iš Rytų gnostikos, stoiciz- mas išplatina visas šias idėjas apie „Didžiuosius Metus“ ir pasaulio gaisrą (*ekpyrosis*), kuris periodiškai sunaikina pasaulį, kad jį atnaujintų. Ilgainiui „amžinojo sugrįžimo“ ir „pasaulio pabaigos“ motyvai ima vyrauti visoje grai- kų bei romėnų kultūroje. Beje, periodiškas pasaulio atsi- naujinimas (*metacosmēsis*) buvo mégstamiausia neopitago- rizmo doktrina, o neopitagorizmas, kaip parodė J. Car- copino, kartu su stoicizmu buvo ypač populiarus romė- nų visuomenėje II ir I a. pr. Kr. Tačiau prisirišimas prie „amžinojo sugrįžimo“ mito, kaip ir prie mito apie *apoka- tastazę*⁵⁹ (šis terminas prasiskverbia į helenistinių pasaulių po Aleksandro Didžiojo), yra du filosofiniai požiūriai, ku-

* Plg. J. Bidez. *Op. cit.*, p. 76.

riuose galima ižvelgti tvirtą antiistorinį nusistatymą, taip pat ryžtą gintis nuo istorijos.

Pagvildenkime kiekvieną iš jų. Ankstesniame skyriuje pažymėjome, kad amžinojo sugrįžimo mitas, kaip jį interpretuoja graikų filosofija, reiškia paskutinį bandymą „statizuoti“ tapsmą, anuliuoti laiko negrįžtamumą. Kadangi visos Kosmoso akimirkos ir būsenos kartojaosi iki begalybės, jų netvarumas galų gale pasirodo tariamas: begalybės požiūriu kiekviena akimirka ir kiekviena būsena *išlieka* ir taip igma antologinį archetipo pobūdį. Tad, kaip ir visos tapsmo formos, istorinis tapsmas irgi yra prisodintas *būties*. Amžinosios kartotės požiūriu istoriniai *ivykiai* pavirsta *kategorijomis* ir taip vėl igma ontologinį pobūdį, kuriuo pasižymėjo archainėje pasaulėvokoje. Tam tikra prasme galima sakyti, kad graikų amžinojo sugrįžimo teorija yra paskutinis archainio mito apie archetipinio veiksmo kartotę variantas, kaip Platono idėjų doktrina buvo paskutinė ir geriausiai išplėtota archetipo konцепcijos versija. Verta pažymėti, kad abi šios doktrinos buvo tobuliausiai išreikštos graikų filosofinės minties suklestėjimo laikotarpiu.

Tačiau ypač didelio pasisekimo graikų ir Rytų pasauliye susilaukė mitas apie Visatos gaisrą. Vis labiau įtikėtina, kad mitas apie pasaulio pabaigą gaisro liepsnose, iš kurių dorieji išeis nenukentėjė, yra iranėniškos kilmės (plg., pavyzdžiui, *Bundahishn*, XXX, 18), bent jau ta forma, kuria jį žinojo „Vakarų magai“, išplatinę jį Vakaruse, kaip nurodė Cumont'as (*La fin du monde*, p. 39 ir toliau). Stoikai, *Sibilių pranašystės* (pavyzdžiui, II, 253) ir judėjiškoji-krikščioniškoji literatūra paverčia ši mitą savo apokalipsės bei eschatologijos pagrindu. Kad ir kaip keista atrodytų, šis mitas teikė vilties. Mat ugnis atnaujina pasaulį: jos dėka bus atkurtas „naujas pasaulis be senatvės, mirties, gedimo ir puvimo, amžinai gyvas, amži-

nai klestintis, o mirusieji prisikels, gyvieji taps nemirtin-
gi, pasaulis atsinaujins į gera" (*Yasht*⁶⁰, XIX, 14, 89, vertė
Darmesteteris). Vadinasi, kalbama apie apokatastazę, kur-
rios doriesiems nėra ko bijoti. Galutinė katastrofa pada-
rys galą *istorijai*, tad šitaip žmogus vėl atgaus amžinybę
ir palaimą.

Nesen F. Cumont'o ir H. S. Nybergo* tyrinėjimai šiek
tiek prasklaidė iranėniškosios eschatologijos tamsumas ir
tiksliau nustatė jos įtaką judėjiškajai-krikščioniškajai apo-
kalipsei. Irane, kaip ir Indijoje (ir tam tikra prasme Grai-
kijoje), buvo žinomas mitas apie keturis kosminius am-
žius. Pražuvusiamе mazdaistų veikale *Sudkar-nask* (ku-
rio turinį išsaugojo *Dīnkart*, IX, 8) buvo kalbama apie ke-
turis amžius: aukso, sidabro, plieno ir „geležies lydinio“.
Tie patys metalai minimi *Bahmanjašto* (*Bahmanyasht*, I, 3)
pradžioje; tačiau kiek toliau (II, 14) Jame aprašomas kos-
minis medis su septyniomis šakomis (iš aukso, sidabro,
žalvario, vario, alavo, plieno ir „geležies lydinio“), kur-
rios atitinka septynklodę mitinę persų istoriją (plg. Cu-
mont. *La fin du monde*, p. 71 ir toliau). Šis kosminis sep-
tynetas susidarė, be abejo, veikiant chaldėjų astronomi-
nėms doktrinoms, pagal kurias kiekviena planeta „vieš-
patauja“ kurį nors tūkstantmetį. Tačiau mazdaizmas daug
anksčiau nustatė, kad Visatos amžius yra 9 000 metų
(3 x 3 000), o zervanizmas, kaip parodė Nybergas (*Qu-
estions de cosmologie*, p. 41 ir toliau, p. 235), maksimaliu

* Plg. Nyberg. „Questions de cosmogonie et de cosmologie
mazdéennes“. *Journal Asiatique*, 1929, 1931. Taip pat žr. R. C.
Zaehner. „Zurvanica“. *Bulletin of the School of Oriental and Afri-
can Studies*, IX, 1937—1939, p. 303 ir toliau, 573 ir toliau, 871 ir
toliau; H. H. Schaeder. „Der iranische Zeitgott und sein Mythos“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XCIV,
1941, p. 268 ir toliau; H. Corbin. „Le Temps cyclique dans le
mazdéisme et dans l'ismaélisme“. *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, ypač
p. 156 ir toliau.

Visatos amžiumi laiko 12 000 metų. Pagal abi iranėnų sistemas — kaip, beje, pagal visas kosminių ciklų doktrinas, — pasaulis žus nuo ugnies arba vandens, *per pyrosim et cataclysmum*, kaip vėliau rašys Firmikas Maternas (III, 1). Kad zervanitų sistemoje „beribis laikas“, *Zrvan akarana*, eina prieš ir po 12 000 metų „riboto laiko“, kurį sukūrė Ormazdas; kad šioje sistemoje „laikas stipresnis už du sukūrimus“ (*Bundahishn*, chap. I, Nyberg, p. 214—215), t.y. Ormazdo ir Arimano sukūrimus; kad užtai „beribis laikas“ buvo sukurtas ne Ormazdo ir todėl nėra jam pavaldus, — visa tai klausimai, kurių galime čia nenagrinėti. Mums svarbu pabrėžti, kad, pagal iranėnų konцепciją, *istorija nėra amžina*, nesvarbu, ar po jos eina, ar neina beribis laikas; ji nesikartoja, bet vieną dieną pasibaigs gaisru (*ekpyrosis*) ir eschatologiniu kataklizmu. Nes baigiamoji katastrofa, padarysianti galą istorijai, kartu bus ir jos *teismas*. Tada — *in illo tempore* — visi duos ataskaitą už tai, ką bus padarę „istorijos metu“, ir tiktais nekal tieji patirs palaimą ir amžinatvę*.

Windischas parodė šių mazdaistinių idėjų reikšmę krikščionių apologetui Laktancijui (plg. Cumont, p. 68 ir toliau). Pasaulį Dievas sukūrė per šešias dienas, o septintąjį ilsėjosi, todėl pasaulis truks šešis eonus, per kuriuos „blogis turės viršų ir džiūgaus“ žemėje. Septintą tūks tantmetį demonų valdovas bus sukaustytas grandinėmis ir žmonija turės tūkstantį metų atvango ir tikro teisinguo. Paskui demonas ištrūks iš savo grandinių ir vėl pradės karą su teisuoliais, bet galų gale bus įveiktas ir aštunto tūkstantmečio pabaigoje pasaulis bus sukurtas iš naujo — visai amžinybei. Savaime suprantama, šis istorijos dalijimas į tris veiksmus ir aštuonis tūkstantmečius buvo žinomas ir krikščionių chiliastams⁶¹ (žr. Cumont, p.

* Rytų ir judėjiskojos-krikščioniškojo ejimo per ugnį simboliką tyrinėjo C.-M. Edsmann. *Le Baptême de feu*. Uppsala, 1940.

70, n. 5), bet negalima abejoti jo iranéniška kilme, net jeigu panaši eschatologiné istorijos vizija buvo paplitusi vi suose Viduržemio jūros rytuose ir Romos imperijoje per helenistinius-orientalinius gnostinius mokymus.

Visa virtiné nelaimių praneš apie pasaulio pabaigą, ir pirmoji iš tų nelaimių bus Romos nuosmukis ir Imperijos žlugimas, — dažna pranašystė judéjiškojoje-krikščioniškojoje apokalipséje, bet žinoma ir iranénams (žr. Cumont, p. 72). Beje, apokaliptinis sindromas būdingas visoms šioms tradicijoms. Laktancijus, kaip ir *Bahmanjaštas*, pranašauja, kad „metai sutrumpés, ménésis sumažés, o die na susitrauks“ (cituoja Cumont, p. 78, n. 1); tokį kosmoso ir žmonijos nuosmukio regéjimą aptinkame ir Indijoje (čia žmogaus amžius sutrumpéja nuo 80 000 iki 100 metų), o išpopuliarino jį visame graikų ir Rytų pasaulyje astrologinés doktrinos. Tada kalnai susmegs ir žemé išsilygins, žmonés geis mirties ir pavydés mirusiesiems, ir tiktais kas dešimtas iš jų liks gyvas. „Tai bus laikas, — rašo Laktancijus (*Divinae institutiones*, VII, 17, 9; Cumont, p. 81), — kai bus paniekintas teisingumas, o nekaltybė neapkenčiama, kai blogieji darys savo piktus darbus geriesiems, kai nebus laikomasi tvarkos, įstatymų ir kariénés drausmés, kai niekas negerbs žilo plauko, neatliks dievobaimingumo priedermés, nesigailés nei moters, nei vaiko, ir t.t.“ Bet po šio pirmojo laikotarpio žemén siūbtels apvalomoji ugnis, kuri sunaikins piktadarius, ir stos tūkstantmetis palaimos, kurios lauké ir krikščionys chilistai ir apie kurią buvo išpranašavęs Izaijas ir *Sibilių pranašystės*. Žmonés išgyvens naują aukso amžių, kuris truks iki septinto tūkstantmečio pabaigos; nes po šios pasutinės kovos visuotinis gaisras, *ekpyrosis*, savo liepsnose sudegins visatą, ir tai leis atsirasti naujam pasaullui, teisingam, amžinam ir laimingam, nepavaldžiam dangaus kūnų įtakai ir laisvam nuo laiko viešpatavimo.

Žydati taip pat apribojo pasaulio trukmę septyniais tūkstantmečiais (plg., pavyzdžiui, *Testamentum Abrahami*, *Ethica Enochii* ir t.t.), tačiau rabinai niekada neskatino nustatyti pasaulio pabaigą matematiniais apskaičiavimais. Jie pasitenkino tik nurodydami, kad daugybė gaivalinių ir istorinių nelaimių (badmečių, sausrų, karų ir t.t.) paskelbs pasaulio pabaigą. Paskui ateis Mesijas; mirusieji prisikels (Iz 26, 19), Dievas nugalės mirtį ir stos atnaujinatas pasaulis (Iz 65, 17; *Džiūgavimų knygoje*, 1, 29, kalbama netgi apie naują pasaulékūrą)*.

Čia vėlgi, kaip ir visose anksčiau minėtose apokaliptinėse doktrinose, randame tradicinį didžiausio nuosmukio, blogio ir tamsos triumfo, kurie eis prieš eono permainą ir Kosmoso atsinaujinimą, motyvą. Babiloniečių tekstas, kurį išvertė A. Jeremiasas**, taip išpranašauja apokalipsę: „Kai visa tai atsitiks danguje, visa, kas skaidru, pasidarys neperregima, o visa, kas švaru, pasidarys purvina, sąmyšis apims tautas, nebesigirdės maldų, pranašingi ženklai bus pikta lemiantys...“ „Viešpataujant tokiai tvarkai žmonės ris vieni kitus ir parduos savo vaikus už pinigus, vyras paliks savo žmoną, o žmona savo vyra, o motina užtrenks duris savo dukrai.“ Kita giesmė skelbia, kad nebepatekės saulė, kad nebepakils mėnulis ir t.t.

Bet pagal babiloniškąjį koncepciją, po šio sutemų laikotarpio eina nauja rojaus aušra. Dažnai, kaip ir reikia tikėtis, rojaus tarpsnis prasideda naujo valdovo įžengimu į sostą. Ašurbanipalas laiko save Kosmoso atnaujintoju, nes „nuo to laiko, kai dievai iš savo malonės pasodino mane į mano tėvų sostą, Adadas siuntė savo lietu... javai derėjo... derlius buvo gausus... kaimenių padaugėjo ir t.t.“ (Nabuchodonosaras apie save sako: „Mano dėka

* Apie gaivalinius ženklus, pranašaujančius Mesijo atėjimą, rabinų literatūroje žr.: R. Patai. *Man and Temple*, p. 203 ir toliau.

** J. Hasting. *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, I, p. 187.

mano šalis gyvena gausos ir pertekliaus metus..." Hetitų tekste Muršilis taip sako apie savo tėvo viešpatavimą: „...Jam valdant visa Chati šalis klestėjo ir jo laikais daugėjo žmonių, galvijų ir avių**. Ši koncepcija yra archaiška ir universal; ją randame Homero poemose, *Senajame Testamente*, Kinijoje** ir t.t.).

Supaprastinant galima būtų sakyti, kad tiek iranėnų, tiek žydų ir krikščionių požiūriu „istorija“, teksus visatai, yra ribota, o pasaulio pabaiga sutampa su nusidėjėlių sunaikinimu, mirusiuų priskėlimu ir amžinybės pergale prieš laiką. Ir nors ši doktrina darosi vis popiliaresnė I a. pr. Kr. ir pirmaisiais vėlesniais amžiais, jai nepavyksta galutinai išstumti tradicinės doktrinos apie periodišką laiko atsinaujinimą kasmetiniu sukūrimo pakartojimu. Ankstesniame skyriuje matėme, kad šios doktrinos pėdsakų išliko tarp iranėnų iki pat vidurinių amžių. Vyravusi ir ikimesianistiškajame judaizme, ši doktrina taip ir nebuvo niekada įveikta, nes rabinų sluoksniai nesiryžo tiksliai nustatyti, kokią trukmę Dievas paskyrė Kosmosui, o pasitenkino paskelbdami, jog *illud tenipus* tikrai ateis vieną dieną. Kita vertus, krikščionybės evangeliskoji tradicija jau duoda suprasti, kad βασιλεία τοῦ Θεοῦ (Dievo karalystė, gr. — *Vert. past.*) jau „tarp“ (ἐντόσ) tikinčiųjų ir todėl *illud tempus* yra amžinai esamas ir prieinamas visiems bet kurią akimirką per atgailą, *metánoia*. Kadangi kalbama apie visiškai kitokią nei tradicinė religinė patirtį, kadangi turime reikalą su „tikėjimu“, periodiškas pasaulio atsinaujinimas krikščionybėje reiškiasi žmogaus asmenybės atsinaujinimu. Bet dalyvaujančiam

* I. Engnell. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, p. 43, 44, 68; A. Jeremias. *Handbuch*, p. 32 ir toliau.

** *Odisėja*, XIX, 108 ir toliau; Hesiodes. *Erga*, 225—227; mūsų *Traité d'histoire des religions*, p. 224; Patai, p. 108 (rabiniskoji literatūra); L. Wieger. *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*. Hsien-hsien, 1922, p. 64.

Šiame amžiname Dievo viešpatijos *nunc* (dabar, *lot.* — *Vert. past.*) „istorija“ pasibaigia lygiai taip pat totaliai kaip ir archainių kultūrų žmogui, kuris ją periodiškai atšaukia. Vadinas, ir krikščionio supratimu, istorija gali būti atgaivinta kiekvieno tikinčiojo ir jo dėka, netgi prieš antrą kartą ateinant Išganytojui, kada ji pasibaigs absoliučiai visai kūrinijai.

Deramas perversmo, kurį įvykdė krikščionybė istorijos atšaukimo ir ištrūkimo iš laiko valdžios dialektikoje, aptarimas mus nuvestų toli už šios apybraižos ribų. Pažymėkime tiktais, kad netgi trijose didžiosiose religijose — iranėnų, judėjų ir krikščionių, — kurios Kosmoso egzistavimo trukmę apribojo keliais tūkstantmečiais ir tvirtina, kad istorija galutinai pasibaigs *in illo tempore*, vis dėlto yra senosios doktrinos apie periodišką istorijos atnaujinimą liekanų. Kitais žodžiais tariant, istoriją galima atšaukti ir, vadinas, atnaujinti daugybę kartų iki stos pabaigų pabaiga, *eschaton*. Beje, liturginiai krikščionių metai yra pagrįsti *periodišku* ir *realiu* Jėzaus gimimo, kančių, mirties ir prisikėlimo kartojimu, su visais iš šios mistinės dramos išplaukiančiais padariniais krikščioniui, t.y. asmeniniu ir Kosmoso atgimimu reaktualizuojant *in concreto* Išganytojo gimimą, mirtį ir prisikėlimą.

Likimas ir istorija

Priminėme visas šias helenistines-orientalines doktrinas apie kosminius ciklus tik todėl, kad galėtume atsakyti į klausimą, kurį iškélėme šio skyriaus pradžioje: *kaip žmogus pakelė istoriją?* Atsakymas išryškėja kiekvienoje sistemoje savaip: dėl savo *padėties* kosminiame cikle — nesvarbu, ar jis gali kartotis, ar ne — žmogui tenka tam tikras *istorinis likimas*. Atminkime, jog čia kalbama apie ką kita nei fatalizmas, kad ir kokią prasmę jam teiktume,

kuris galėtų paaškinti kiekvieno pavienio individu laimę ar nelaimę. Šios doktrinos atsako į klausimus, kuriuos kelia *visos šiuolaikinės istorijos likimas*, o ne tik *individuali lenčis*. Tam tikras kiekis kančių tenka žmonijai (o žodži „žmonija“ kiekvienas supranta kaip jam pažįstamą žmonių visumą) dėl tos paprastos priežasties, kad ji gyvena tam tikru istoriniu laikotarpiu, t.y. žemyn, arba į pabai-
gą, einančio kosminio ciklo tarpsniu. Pavieniui kiekvienas yra laisvas išsilenkti šio istorinio momento ir pasi-
guosti dėl jo pragaištingų padarinių arba filosofija, arba
mistika (mums tereikia prabėgomis priminti, kokia galy-
bė gnostinių mokymų, sektų, misterijų ir filosofinių dok-
trinų užplūdo Viduržemio jūros ir Rytų pasaulių istorinės
įtampos amžiais, kad taptų aišku, kaip pritrenkiančiai vis
daugėjo tų, kurie bandė ištrūkti iš „istorijos“ gniaužtų).
Tačiau *istorinis momentas kaip visuma* negalėjo išvengti lem-
ties, būtinai išplaukiančios iš jo padėties žemyn einančio
ciklo, kuriam priklauso, trajektorijoje. Kaip pagal indų po-
žiūrį kiekvienas kalijugos žmogus turi siekti savo laisvės
ir dvasinės palaimos, nors ir negalėdamas išvengti galu-
tinės šio sutemų pasaulio, paimto apskritai, atomazgos,
taip pagal įvairias mūsų anksčiau apžvelgtas sistemas is-
torinis momentas, nepaisant visų išsigelbėjimo galimybių,
kurias jis suteikia savo amžininkams, kaip visetas gali būti
tik tragiškas, patetiškas, neteisingas, chaotiškas ir t.t., koks
ir *turi būti* bet kuris momentas, einantis prieš galutinę
katastrofą.

Tiesą pasakius, vienas bendras bruožas suartina visas
ciklinės sistemos, paplitusias helenistiniame-orientalinia-
me pasaulyje: pagal kiekvieną iš jų, dabartinis istorinis
momentas (kad ir kokia būtų jo chronologinė vieta) yra
nuosmukis, palyginti su ankstesniais istoriniais momen-
tais. Ne tiktais dabartinis eonas yra blogesnis už kitus „am-
žius“ (aukso, sidabro ir t.t.), bet ir pačiame dabartiniame

amžiuje (t.y. dabartiniame cikle) žmogaus gyvenamasis „tarpsnis“ laikui slenkant vis blogėja. Šios tendencijos nubvertinti dabartinį momentą nereikia laikyti pesimizmo žyme. Priešingai, ji veikiau liudija optimizmo perteklių, nes vis blogėjančioje šio meto padėtyje bent jau dalis žmonių ižvelgia požymius, pranašaujančius neišvengiamą būsimą atgimimą. Nuo Izaijo laikų karinių pralaimėjimų ir politinių nesėkmų virtinės su baugiu nerimu buvo laukiama kaip mesijinio *illius temporis*, kuris turi atnaujinti pasaulį, neginčiamo simptomo.

Tačiau, nors ir kokios ivedės būtų buvusios žmogaus užimamos pozicijos, visos jos pasižymėjo vienu bendru bruožu: istoriją buvo įmanoma pakelti ne tik todėl, kad ji turėjo tam tikrą prasmę, bet ir todėl, kad galų gale ji buvo *būtina*. Lygiai kaip tiems, kurie tikėjo tik ištiso kosminio ciklo pasikartojimu, taip ir tiems, kurie tikėjo tik vienu ciklu, einančiu į pabaigą, šiuolaikinės istorijos drama buvo būtina ir neišvengiama. Jau Platonas, nepaisant jo palankumo kai kurioms chaldėjų astrologijos schemoms, kurioms jis pritarė, negailėjo sarkazmo tiems, kurie pasinérė į astrologinį fatalizmą arba tikėjo amžina kartote siauraja (stoikų) šio žodžio prasme (plg., pavyzdžiui, *Valstybė*, VIII, 546 ir toliau). O filosofai krikščionys aršiai kovojo su tuo pačiu astrologiniu fatalizmu*, kuris paskutiniaisiais Romos imperijos amžiais paūmėjo. Kaip netrukus įsitikinsime, šv. Augustinas gynė Romos amžinybės

* Krikščionybė, išlaisvinusi žmones nuo daugybės kitų bėdų, išvadavo ir nuo žvaigždžių teikiamos lemties: „Esame aukščiau lemties“, — rašo Tacianas (*Oratio ad Graecos*, 9), glaučiai išdėstydamas visą krikščionių doktriną. „Saulė ir ménulis buvo sukurti mums; kaip galiu aš garbinti tai, kas sukurta tarnauti man?“ (*Ibid.*, 4). Plg. šv. Augustino *De civitate Dei*, XII, sk. X—XIII; apie šv. Bazilijaus, Origeno, šv. Grigaliaus ir šv. Augustino idėjas ir jų priešpriešą ciklinėms teorijoms žr. P. Duhem. *Le système du monde*, II, p. 446 ir toliau.

idėją siekdamas vieno tikslą — nepriimti likimo, *fatum*, iš anksto nulemto ciklinių teorijų. Tačiau ne mažiau teisinga ir tai, kad astrologinis fatalizmas irgi aiškino istorinių įvykių tėkmę ir todėl padėjo „amžininkui“ juos suprasti ir pakelti lygiai taip pat sėkmingai, kaip tai darė helenistiniai-orientaliniai gnostiniai mokymai, neostoicizmas ir neopitagorizmas. Ar istoriją valdo dangaus kūnų judėjimas, ar tiesiog kosminis procesas, būtinai reikalaujantis suirimo, neišvengiamai susijusio su pirmaprade integracija, ar ją valdo Dievo valia, kurią pajėgia numatyti pranašai, ir t.t., rezultatas vis tas pat: *né viena iš katastrofų, kurias atnešė istorija, nebuvo atsitiktinė*. Imperijos rasdavosi ir žlugdavo, karai sukeldavo aibes kančių; nedorumas, papročių palaidumas, socialinis neteisingumas ir t.t. vis didėjo, nes visa tai buvo *būtina*, t.y. to *reikalavo* kosminis ritmas, demiurgas, žvaigždžių išsidėstymas arba Dievo valia.

Taip žiūrint Romos istorija įgyja ypatingą reikšmę. Romėnai per savo istoriją keletą kartų patyrė siaubą, kad neišvengiamai pražus miestas, kurio gyvavimo trukmė — jų įsitikinimu — buvo nulemta tą valandą, kai jį įkūrė Romulius. Jeanas Hubaux knygoje *Grands mythes de Rome* kruopščiai išgvildeno pagrindinius šios dramos, kurių sukėlė netikslūs Romos „gyvavimo trukmės“ apskaičiavimai, momentus, o Jérôme'as Carcopino priminė istorinius įvykius ir dvasinę įtampą, kurie pateisino viltį, jog Miestas priskelė ne per katastrofą (*Virgile et le mystère de la IV-e église*). Visų istorinių krizių metu du sutemų mitai nedavė ramybės romėnų liaudžiai: 1) Miesto gyvavimo trukmė yra baigtinė, nes apribota tam tikro metų skaičiaus („mistiinių skaičių“ apreiškė dvylika Romulo matytų erelių⁶²); 2) „Didieji Metai“ padarys galą visai istorijai, vadinas, ir Romos istorijai, visuotiniu gaisru, *ekpyrosis*. Pati Romos istorija turėjo gan ilgą laiką išsklaidyti tokius baugulius. Mat pra-

slinkus 120 metų nuo Romos įkūrimo pasidarė aišku, jog dvylika Romulo matytų erelių reiškia ne 120 istorinių Miesto gyvavimo metų, kaip daugelis baiminosi. Praslinkus 365 metams buvo įsitikinta, kad turima reikalo ne su „Didžiaisiais Metais“, kurių viena diena tolygi vieneriems Miesto metams, ir buvo nutarta, kad likimas bus skyręs Romai kitokius „Didžiuosius Metus“, susidedančius iš dvylirkos mėnesių po 100 metų. Kalbant apie prastėjančių „amžių“ ir amžinojo sugrįžimo mitą, kuriam pritarė Sibilė ir kurį filosofai aišokino pasitelkdami teorijas apie kosminius ciklus, reikia pasakyti, jog ne vieną sykį buvo puoselėjama viltis, kad perėjimas iš vieno „amžiaus“ į kitą gali apsieiti be visuotinio gaisro. Bet ta viltis visada buvo kupina nerimo. Kiekvieną kartą, kai istoriniai įvykiai imdavo grėsti katastrofa, romėnai manydavo, kad jau čia pat Didžiųjų Metų pabaiga ir Roma yra prazūties išvakarėse. Kai Cezaris peržengė Rubikoną, Nigidijus Figulas nujautė kosminės-istorinės dramos, kuri padarysianti galą Romai ir žmonių giminei, pradžią (Lukianas. *Pharsalia*, 639, 642—645; Carcopino. *Op. cit.*, p. 147). Bet tas pats Nigidijus Figulas tikėjo (Carcopino, p. 52 ir toliau), kad *ekpyrosis* nėra neišvengiamas ir kad atsinaujinimas, neopitagoriškasis *metacosmesis*, yra įmanomas ir be kosminės katastrofos — minčios, kurią perėmė ir išplėtojo Vergilius.

Horacijus XVI *epodėje* negalėjo nuslėpti savo nerimo dėl būsimosios Romos dalios. Stoikai, astrologai ir Rytų gnostika karuose ir gaivalinėse nelaimėse įžvelgė neišvengiamos galutinės katastrofos ženklus. Remdamiesi arba Romos „gyvavimo trukmės“ apskaičiavimais, arba kosminiu-istorinių ciklų doktrina, romėnai buvo įsitikinę, jog, kad ir kas atsitiktų, Miestas turi išnykti prieš naujo eono pradžią. Tačiau Augusto valdymas, prasidėjęs po ilgų ir kruvinų pilietinių karų, atrodė, įvedė amžiną tai-*ką, pax aeterna*. Būgštavimai, kuriuos kėlė abu mitai —

apie Romos „amžių“ ir apie Didžiuosius Metus, — pasirodė nepagrįsti: Augustas įkūrė Romą iš naujo ir mums nėra ko bijoti dėl jos „gyvavimo trukmės“, — galėjo sau tarti tie, kurie nerimavo dėl dylikos Romulo matytų erelių slėpinio. Perėjimas į aukso amžių įvyko be gaisro, — galėjo sau tarti tie, kuriems nedavė ramybės kosminių ciklų teorija. Antai Vergilijus pakeičia paskutinį *saeculum*, Saulės amžių, kuris turėjo sukelti visuotinį gaisrą, Apolono amžiumi išvengdamas *ekpyrosis* ir tardamas, kad karai ir yra perėjimo iš geležies amžiaus į aukso amžių ženklai (plg. Carcopino, p. 45 ir t.t.). Vėliau, kai ėmė atrodyti, kad Augusto valdymas iš tikrujų įvedė aukso amžių, Vergilijus bando nuraminti romėnus dėl Miesto amžiaus trukmės. *Eneidoje* (I, 255 ir toliau) Jupiteris, kreipdamasis į Venerą, tikina, kad jis nenubrėžia romėnams jokių vietas ir laiko ribų: „Šių (romėnų) galybei aš, vietas nei laiko ribų nežymėjės, valdžią bekraštę daviau.“ (*His ego nec metas rerum nec tempore pono: imperium sine fine dedi*; plg. Hubaux, p. 128 ir toliau). Ir tiktai paskelbus *Eneidą* Roma buvo pavadinta amžinuoju miestu, *urbs aeterna*, o Augustas paskelbtas antruoju Miesto įkūrėju. Jo gimtadienis, rugsėjo 23 diena, imta laikyti „atskaitiniu Visatos, kurios būtį išgelbėjo ir veidą pakeitė Augustas, tašku“ (Carcopino, p. 200). Ir tada sužimba viltis, kad Roma gali periodiškai atsinaujinti *ad infinitum*. Tad, išsi-vadavusi nuo mitų apie dyliką erelių ir visuotinį gaisrą, Roma galės nusidriekti, kaip pranašauja Vergilijus (*Eneida*, VI, 798), už tą vietą, kurios „tjso... už metų ir saulės skiejimo tako“ (*extra anni solisque vias*).

Mes susiduriame čia su paskutiniu bandymu išlaisvinti istoriją nuo žvaigždžių skiriamo likimo arba nuo kosminių ciklų dėsnį ir — per mitą apie amžiną Romos atsinaujinimą — vėl gržti prie *archainio mito apie kasmetinį* (o svarbiausia, nekatastrofini!) *Kosmoso atsinaujinimą* —

amžiną jo atkūrimą Valdovo arba žynio dėka. Pirmiausia tai yra mėginimas pakelti istorijos vertę kosmine plotme: t.y. istorinius įvykius ir katastrofas laikyti tikrais kosminiais gaisrais ir pragaištimis, kurie periodiškai turi padaryti galą Visatai, kad įgalintų ją atgimti. Karai, sugriovimai, istorinės kančios jau nebe ženklai, skelbiantys perėjimą iš vieno kosminio „amžiaus“ į kitą, bet patys reiškia tą perėjimą. Taigi kiekvienu taikmečiu istorija atsinaujina ir, vadinasi, prasideda naujas pasaulis; galiausiai (kaip matėme iš mito, sukurto apie Augustą) Valdovas pakartoja Kosmoso sukūrimą.

Paėmėme pavyzdžiu Romą, kad parodytume, kaip istoriniai įvykiai galėjo būti pervertinti savaip aiškinant mitus, aptartus šiame skyriuje. Aiškindami katastrofas tam tikra teorija-mitu (Romos amžius, Didieji Metai), amžininkai galėjo ne tik pakelti jas, bet ir teigiamai įvertinti, vos joms ištikus. Žinoma, Augusto įvestas „aukso amžius“ išliko tik tuo, ką davė lotynų kultūrai. Vos tik Augustas numirė, istorija pasistengė paneigti „aukso amžių“ ir amžininkai vėl ėmė gyventi laukdami neišvengiamos katastrofos. Kai Alarichas užėmė Romą, atrodė, kad dvylikos Romulo matytų erelių ženklas paėmė virš: Miestas įžengė į dvyliktą ir paskutinį savo gyvavimo amžių. Vien tik šv. Augustinas stengėsi įrodyti, kad niekas negali žinoti tos akimirkos, kada Dievas nuspręs padaryti galą istorijai, ir kad niekada, nors miestų gyvavimo trukmė dėl pačios jų prigimties yra ribota, o vienas vienintelis „amžinasis miestas“ yra Dievo miestas, joks žvaigždžių skiriamas likimas negali lemti tautų gyvybės ir mirties. Taigi krikščioniškoji mintis siekė galutinai įveikti senąsias amžinosios kartotės temas, kaip kad stengėsi įveikti visas kitas archaines pažiūras, atradusi, kokia svarbi yra religinė „tikėjimo“ patirtis ir žmogaus asmenybės vertė.

Ketvirtas skyrius

„ISTORIJOS BAIMĖ“

„Amžinojo sugrįžimo“ mito gyvybingumas

Problema, kurios imsimės šiame, paskutiniame, skyriuje, pranoksta šios apybraižos apimtį. Tad ją galime išdėstyti tik bendrais bruožais. Iš tikrujų mums reikėtų palyginti „istorinį (šiuolaikinį) žmogų“, kuris *save laiko ir nori būti istorijos kūrėju*, su tradicinių civilizacijų žmogumi, kuris, kaip matėme, buvo neigiamai nusistatęs istorijos atžvilgiu. Ar periodiškai atšaukdavo istoriją, ar ją nuvertindavo vis rasdamas jai transistorinių modelių ir archetipų, ar pagaliau jai priskirdavo metaistorinę prasmę (ciklinė teorija, eschatologiniai aiškinimai ir t.t.), tradicinių civilizacijų žmogus niekada nepripažindavo vertės pačiam istoriniam įvykiui, kitaip sakant, jis nelaikė jo *savita jo paties egzistavimo būdo kategorija*. Taigi norėdami palyginti abu šiuos žmogaus tipus, turėtume analizuoti visus šiuolaikinius „istorizmus“, o tokia analizė, kad tikrai būtų naudinga, nuvestų mus toli į šalį nuo pagrindinės šio darbo temos. Vis dėlto esame priversti palytėti *žmogaus*, kuris *pripažista save — ir nori būti — istoriniu žmogumi*, problemą, nes šiuolaikinis pasaulis dar, šią valandą, ne visas priklauso „istorizmui“; esame dviejų koncepcijų — archainės, kurią pavadintume archetipine ir beistorine, ir šiuolaikinės, pohegeliškosios, kuri godisi būti istorinė, — susidūrimo liudininkai. Pasitenkinsime išnagrinėję tik vieną, bet svarbiausią problemos aspektą:

kokius sprendimus siūlo istorizmo perspektyva šiuolakiniam žmogui, kad jis galėtų pakelti vis stipresnį istorijos spaudimą.

Ankstesniuose skyriuose pateikėme apšciai pavyzdžių, kaip tradicinių civilizacijų žmonės pakélé „istoriją“. Atsimename, kad jie gynësi nuo jos: arba periodiškai ją atšaukdavo kartodami kosmogoniją bei atnaujindami laiką, arba priskirdavo istoriniams įvykiams metaistorinę reikšmę, kuri buvo ne vien paguodžianti, bet ir — pirmiausia — nuosekli, t.y. gerai deranti su visa aiškia sistema, pagrindžiančia ir Kosmoso, ir žmogaus buvimą. Turime pridurti, jog ši tradicinė gynimosi nuo istorijos konцепcija, šis būdas pakelti istorinius įvykius vyravo pasaulyje kone iki mūsų dienų; ji ir šiandien vis dar guodžia Europos žemdirbių (=tradicines) bendruomenes, kurios atkakliai laikosi beistorinės pozicijos ir todėl yra visų revoliucinių ideologijų aršių antpuolių taikinys. Europos liaudies sluoksnių christianizacija nepajégė sunaikinti nei archetipų teorijos (paverčiančios istorinę asmenybę pavyzdiniu *herojumi*, o istorinį įvyki — mitologine kategorija), nei ciklinių bei astralinių teorijų (pateisinančių istoriją ir suteikiančių istorijos spaudimo sukeltoms kančioms eschatologinę prasmę). Šitaip — apsiribosime tik keliais pavyzdžiais — ankstyvųjų viduramžių barbarai užkariautojai buvo sutapatinti su bibliniu Gogo ir Magogo archetipu ir todėl įgavo ontologinį statusą ir eschatologinę pa-skirtį. Po kelių šimtmečių krikščionys Čingischaną laikė naujuoju Dovydu, kuriam lemta įgyvendinti Ezekielio pranašystes. Taip suvokiamos kančios ir katastrofos, kurias sukélé barbarų pasiodymas istoriniame viduramžių horizonte, buvo „pakeliamos“ pagal tą patį metodą, kuris prieš kelis tūkstantmečius įgalino pakelti istorijos baimę senovės Rytuose. Tokie istorinių katastrofų pateisinimai ir šiandien padeda gyventi dešimtimis milijonų žmonių,

kurie ir toliau įžiūri nuolatiname įvykių spaudime dievo valios arba astralinės lemties ženklus.

Jei pažvelgsime į kitą tradicinę konцепciją, — ciklinio laiko ir periodiško istorijos atsinaujinimo konцепciją — nesvarbu, ar ji griebiasi „amžinojo sugrįžimo“ mito, ar ne, tai pamatysime, kad, nors pirmieji krikščionių autorai su ja įnirtingai kovojo, galų gale ji prasigavo į krikščionių filosofiją. Priminkime, kad krikščionybės požiūriu laikas yra *realus* todėl, kad turi *krypti*: Atpirkimą. „Tiesi linija vaizduoja žmonijos kelią nuo pirmosios nuodėmės iki galutinio Atpirkimo. Ir šios istorijos kryptis yra vienintelė todėl, kad įsikūnijimas yra vienintelis. Iš tikrujų, kaip primygintinai tvirtinama *Laiško Žydams* IX skyriuje ir 1-ajame *Petro laiške* (III, 18), Kristus numirė už mūsų nuodėmes tik vieną kartą, vieną kartą visiems laikams (*hapax, ephapax, semel*); tai nėra kartotinis įvykis, kurį būtų galima atliliki keliis kartus (*pollakis*). Taigi istorijos raidą valdo ir kreipia vienas vienintelis įvykis. Vadinasi, ir visos žmonijos likimas, kaip ir atskiras kiekvieno iš mūsų likimas, irgi rutuliojasi vieną kartą, vieną kartą visiems laikams konkrečiu ir nepakeičiamu laiku, istorijos ir gyvenimo laiku.“* Būtent šią linijinę laiko ir istorijos konцепciją, kurią jau II a. apmetė šv. Ireniejus, perėmė šv. Bazilijus, šv. Grigalius ir pagaliau išplėtojo šv. Augustinas.

Bet, nepaisant [vienų] Bažnyčios tévų pasipriešinimo, teorijas apie ciklus ir žvaigždžių įtaką žmogaus likimui ir istoriniams įvykiams priėmė, bent jau iš dalies, kai kurie kiti Bažnyčios tévai bei rašytojai, tokie kaip Klemensas Aleksandrietas, Minucijus Feliksas, Arnobijus, Teodoretas. Šių dviejų pamatiniai Laiko ir Istorijos koncepčijų konfliktas tėsési iki XVII a. Deja, negalime sau leisti

* H.-Ch. Puech. „La gnose et le temps“. *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, p. 70 ir toliau.

glaustai išdėstyti puikius analitinius Pierre'o Duhemo ir L. Thorndike'o tyrinėjimus, kuriuos pratęsė ir papildė Sorokinas*. Priminkime tiktais, kad viduramžių apogėjuje istorijos apie ciklus ir žvaigždžių įtaką ima vyrauti istoriologiniuose ir eschatologiniuose apmąstymuose. Populiarios jau XII a. (Thorndike, I, 445 ir toliau; Sorokin, p. 371), vėlesniaisiais amžiais jos sistemingai plėtojamos, ypač išvertus arabų autorų kūrinių (Duhem, V, p. 223 ir toliau). Bandoma vis tiksliau nustatyti kosminių ir geografinių veiksnių bei juos atitinkančių periodiškumų ryšį (ta prasme, kurią jau II a. po Kr. nurodė Ptolemajas *Keturknygėje*). Albertas Didysis, Tomas Akvinietis, Rogeris Baconas, Dante (*Convivio*, II, p. 14) ir daugelis kitų tiki, kad pasaulio istorijos ciklus ir periodiškumą lemia žvaigždžių įtaka, nesvarbu, ar ta įtaka paklūsta Dievo valiai ir yra jo įrankis istorijoje, ar — ir ši hipotezė vis labiau plinta — yra laikoma Kosmosui būdinga jėga**. Trumpai tariant, pasak Sorokino (*op. cit.*, p. 372), viduramžiais viešpatauja eschatologinė koncepcija (dviejuose svarbiausiom savo apraiškom: pasaulio sukūrimas ir pasaulio pabaiga), kurią papildo teorija apie ciklišką bangavimą, paaiškinanti periodišką įvykių atsikartojimą. Ši dviguba dogma veikia mąstymą iki XVII a., nors lygia greta ima rastis linijinės istorijos pažangos teorija. Viduriniais amžiais šios teorijos užuomazgų galime ižiūrėti taip pat Alberto Didžiojo ir Tomo Akviniečio veikalose, bet tiktais Joakimo Floriečio *Anžinoje evangeliuje* ji išdėstoma visiškai nuosekliai, įtraukta į genialių istorijos eschatologiją, pačią svarbiausią iš visų, kokias tik su-

* P. Duhem. *Le Système du Monde*. Paris, 1913; L. Thorndike. *A History of Magic and Experimental Sciences*. New York, 1929; P. Sorokin. *Social and Cultural Dynamics*, vol. II. New York, 1937.

** Duhem, vol. V, p. 225 ir toliau; Thorndike, vol. II, p. 267 ir toliau; 416 ir toliau; Sorokin, vol. II, p. 371.

kūrė krikščionybė po šv. Augustino. Joakimas Florietis padalija pasaulio istoriją į tris didelius laikotarpius, iš kurių kiekvieną įkvepia ir paeiliui valdo vis kitas Šv. Trejybės asmuo: Dievas Tėvas, Dievas Sūnus ir Dievas Šventoji Dvasia. Kalabrijos abato vizijoje kiekvienas iš šių laikotarpių atskleidžia *istorijoje* vis naują dievybės matmenį ir dėl to darosi įmanomas palaipsnis žmonijos tobulėjimas; baigiamojos fazėje ji — įkvėpta Šventosios Dvasios — pasiekia absoliučią dvasinę laisvę*.

Bet, kaip jau sakėme, vis labiau įsivyrauja ciklinės teorijos imanentiškumo tendencija. Greta storų astrologijos traktatų dienos šviesą taip pat išvysta mokslinės astronomijos samprotavimai. Antai Tycho-Brahé's, Keplerio, Cardano, G. Bruno'o ar Campanella'os teorijose greta ciklinių pažiūrų gyvuoja nauja linijinės pažangos koncepcija, kurios laikėsi, pavyzdžiui, Fr. Baconas ir Pascalis. Pradedant XVII a., linijinis istorijos aiškinimas ir progresitinė istorijos koncepcija vis labiau įsigali, skiepydami tikėjimą begaline pažanga, — tikėjimą, kurį paskelbė jau Leibnizas, kuris vyravo Šviečiamajame amžiuje ir kuris ypač paplito XIX a. dėl evoliucionistinių idėjų pergalės. Reikėjo sulaukti mūsų amžiaus, kad vėl išryškėtų tam tikra reakcija prieš linijinį istorijos aiškinimą ir tam tikras naujas susidomėjimas ciklų teorija (Sorokin, p. 379 ir toliau): antai politinė ekonomija reabilituoja ciklo, nepastovumo, periodinių svyravimų sąvokas, filosofijoje Niet-

* Tikra tragedija Vakarų pasauliui buvo tai, kad pranašiški eschatologiniai Joakimo Floriečio apmąstymai, įkvėpę ir praturtinę tokų žmonių, kaip Pranciškus Asyžietis, Dante ir Savonarola, mintis, taip greitai buvo užmiršti, o Kalabrijos vienuolio vardas išliko tiktais kaip priedanga daugybei apokrifinių rašinių. Dvasinės laisvės pranašumas ne tiktais dogmą, bet ir visuomenės atžvilgiu (laisvės, kurią Joakimas suvokė kaip *dieviškios dialektikos ir istorijos dialektikos drauge būtinybę*) buvo vėl skelbiama vėliau Reformacijos ir Renesanso ideologų, bet visai kitais terminais ir laikantis kitų dvasinių nuostatų.

zsche vėl pasitelkia amžinojo sugrįžimo mitą, o istorijos filosofijoje Spengleris ir Toynbee imasi periodiškumo problemos* ir t.t.

Ryšium su šia ciklinių koncepcijų reabilitacija Sorokinas teisingai pažymi (p. 383, n. 80), kad dabartinės teorijos apie Visatos pražūtį neatmeta hipotezės apie naujos Visatos sukūrimą, primenančios helenistinių orientalinių mokymų „Didžiųjų Metų“ teoriją ir indų filosofijos jugos ciklą (žr. p. 111). Iš esmės būtų galima sakyti, kad tiktais šiuolaikinėse ciklinėse teorijose archainis amžinojo sugrįžimo mitas įgyja visą savo reikšmę. Mat viduramžių ciklinės teorijos tenkinosi tuo, kad teisino įvykių periodiškumą aiškindamos juos kosminiais ritmais ir žvaigždžių skiriamu likimu. Taip nepastebimai buvo patvirtinta ir istorinių įvykių ciklinė *kartotė*, netgi tada, kai nebuvo manoma, kad ji tėsiasi *ad infinitum*. Negana to, kadangi istoriniai įvykiai priklausė nuo ciklų ir žvaigždžių išsidėstymo, jie buvo *suprantami* ir netgi *nuspėjami*, nes turėjo transcendentinį modelį: karai, badmečiai, negandos, sukeltos šiuolaikinės istorijos, buvo viso labo tik *imitacija* kokio nors archetipo, nulemto žvaigždžių ir dangiškųjų dėsniių, kuriems visada buvo nesvetima Dievo valia. Kaip ir vėlyvosios antikos laikais, šios naūjos amžinosios kartotės mito apraiškos ypač buvo mėgstamos intelektualinio elito ir labiausiai guodė tuos, kurie tiesiogiai buvo patyrę istorijos spaudimą. Valstiečių masės, tiek senovėje, tiek šiais laikais, mažiausiai domėjos ciklinėmis ir astralinėmis teorijomis; jos rado tikrąją paramą ir paguodą arche-

* Plg. A. Rey. *Le Retour éternel et la philosophie de la physique*. Paris, 1927; Sorokin. *Contemporary Sociological Theories*. New York, 1928, p. 728—741; Toynbee. *A Study of History*. Vol. III. Oxford, 1934; Elsworth Huntington. *Mainsprings of Civilization*. New York, 1945, ypač p. 453 ir toliau; Jean-Claude Antoine. „L’Éternel Retour et l’Histoire deviendra-t-il objet de science?“ *Critique*, Nr. 27, août 1948, p. 732 ir toliau.

tipų ir kartotės koncepcijoje, kurią „išgyveno“ ne tiek kosmoso ir žvaigždžių plotmėje, kiek mitinėje-istorinėje plotmėje (pavyzdžiui, paversdamos istorines asmenybes pavyzdiniais heroais, istorinius įvykius — mitinėmis kategorijomis ir t.t., pagal dialektiką, kurią išdėstėme anksčiau; žr. šios knygos p. 39 ir toliau).

Istorizmo keblumai

Ciklinių teorijų atgimimas šiuolaikinėje filosofijoje yra didžiai reikšmingas. Nesiimdam ių vertinti, pasitenkinsime pažymėdami, jog archainio mito perteikimas šiuolai-kinėmis sąvokomis liudija bent jau norą išsiaiškinti istorinių įvykių transistorinę prasmę ir pateisinimą. Ir štai vėl atsiduriame padėtyje, buvusioje iki Hegelio, ir kartu vėl nejučiomis turime svarstyti „istoristinių“ sprendimų — nuo Hegelio ir Marxo iki egzistencializmo — pagrįstumą. Ir tikrai, nuo Hegelio laikų visomis išgalėmis stengiamasi išgelbėti ir įvertinti patį *istorinį įvykį*, įvykį *savaimę* ir *sau*. „Jei pripažištame, kad daiktai yra tokie, kokie yra būtinai, t.y. kad jie ne savavališki ir ne atsitiktinumo padariniai, kartu pripažištame, kad jie turi būti tokie, kokie yra“, — rašo Hegelis savo studioje apie Vokietijos konstituciją. *Istorinio būtinumo* idėja vienu šimtmečiu vėliau pasižymės vis pergalingesniu aktualumu: iš tikrujų, visi Istorijos žiaurumai, paklydimai ir tragedijos buvo ir toliau yra teisinami „istorinio momento“ būtinybe. Galimas daiktas, Hegelis nenorėjo taip toli nueiti. Bet kadangi jis buvo pasiryžęs susitaikyti su savo gyvenamuoju istoriniu momentu, tai buvo priverstas kiekvienam įvykyje matyti Pasaulio Dvasios valią. Dėl šios priežasties jis laikė „rytmetinių laikraščių skaitymą savo iškėlimu“.

Jo nuomone, tik kasdienis sėlytis su įvykiais įgalina žmogų derinti savo elgesį pasaulio ir Dievo atžvilgiu.

Iš kur Hegelis galėjo žinoti, kas *būtina* Istorijoje ir, vadinas, *turi įvykti tiksliai taip, kaip įvyko?* Hegelis manė žinąs, ko reikalauja Pasaulio Dvasia. Čia nesiimsime nagrinėti šios tezės įžūlumo, — tezės, kuri galų gale kaip tik anuliuoja tai, ką Hegelis troško išgelbėti Istorijoje: žmogaus laisvę. Tačiau yra vienas jo istorijos filosofijos aspektas, dominantis mus todėl, kad išsaugojo kai ką iš judėjiškosios-krikščioniškosios pasauležiūros: Hegelis istorinį įvykį laikė Pasaulio Dvasios apraiška. Taigi galima ižvelgti tam tikrą Hegelio istorijos filosofijos ir hebrajų pranašų istorijos teologijos paralelizmą: tiek jie, tiek Hegelis įvykį laikė negrįžtamų ir vertingu patį savaime tik tiek, kiek jis yra nauja Dievo valios apraiška, — priminkime, kad tai iš tiesų „revoliučinga“ pozicija tradicinių bendruomenių, kuriuos vadovaujasi amžinąja archetipų kartote, požiūriu. Taigi, anot Hegelio, tautos likimas dar išsaugo transistorinę reikšmę, nes kiekviena istorija atskleidžia naują ir dar tobulesnę Pasaulio Dvasios apraišką. Bet Marxas istorijai nepriskyrė jokios transcendentinės reikšmės: ji téra klasių kovos išraiška. Kaip labai tokia teorija gali pateisinti istorinės kančias? Užtenka paminėti, kaip aistringai tam priesinos Belinskis ir Dostojevskis, klausę savęs: kaip galima Hegelio ir Marxo dialektikos požiūriu išpirkti visas priespaudos dramas, masines nelaimes, tremtis, pažeminimus ir žudynes, kurių kupina visuotinė istorija?

Vis dėlto ir marksizmas išsaugo istorijai tam tikrą reikšmę. Įvykiai néra savavališkų atsitiktinumų seka; jie pasižymi nuoseklia struktūra, o svarbiausia, veda į tam tikrą tikslą — į galutinį „istorijos siaubo“ sūnaikinimą, į „išganymą“. Taigi marksistinės istorijos filosofijos pabaigoje laukia archainių eschatologijų Aukso Amžius. Šia prasme teisinga sakyti, kad Marxas ne tiktais „pastatė Hegelio filosofiją kojomis ant žemės“, bet ir išimtinai žmogiška plotme suteikė naują vertę pirmykščiam mitui apie Aukso Amžių; skirtumas vien tas, kad Aukso Amžių jis mato

išskirtinai istorijos pabaigoje, užuot laikęs jį *ir* pradžia. Čia slypi slaptas marksisto veikėjo vaistas nuo istorijos baimės : lygiai kaip „tamsių laikų“ amžininkai guosdavosi dėl didėjančių kančių sakydami sau, kad blogio paūmėjimas artina galutinį išlaisvinimą, taip mūsų laikų marksistas aktyvistas istorijos spaudimo sukeltoje dramoje ižvelgia būtiną blogą, būsimo triumfo, kuris visiems laikams padarys galą bet kokiam istoriniam blogiui, preliudą.

„Istorijos baimę“ darosi vis sunkiau pakelti laikantis įvairių istoristinių filosofinių pažiūrų. Taip yra todėl, kad, pagal jas, kiekvienas istorinis įvykis įgyja visą savo prasmę tik įgyvendinamas. Nėra reikalo priminti čia tų teorių istorizmo keblumų, su kuriais susidūrė Rickertas, Treeltschas, Dilthey ir Simmelis ir su kuriais tik iš dalies neseniai susidorojo Croce, K. Mannheimas ir Ortega y Gassetas*. Šiuose puslapiuose mums nėra reikalo svarstyti paties istorizmo filosofinio pagrįstumo, taip pat galimybės sukurti „istorijos filosofiją“, kuri ryžtingai įveiktu reliatyvizmą. Pats Dilthey, sulaukęs 70 metų, pripažino, kad „visų žmogaus pažiūrų reliatyvumas yra paskutinis žodis istorinėje pasaulėvokoje“. Veltui jis paskelbė „allgemeine Lebenserfahrung“ (gyvenimo filosofiją) veiksmingiausia priemone šiam reliatyvizmui įveikti. Veltui Meineke rėmėsi „sąžinės sąskaita“ kaip transsubjektyvia patirtimi, galinčia peržengti istorinio gyvenimo reliatyvumą. Heideggeris pasistengė įrodyti, kad žmogiškosios būties istoriškumas paverčia niekais bet kokią viltį pranokti Laiką ir Istoriją.

* Kaip žinome, žodis „istorizmas“ žymi keletą filosofinių pakaipų. Tereikia prisiminti Dilthey'aus reliatyvistinį vitalizmą, B. Croce's „storicismo assoluto“ (absoliutujį istorizmą, *it. — Vert. past.*), Gentile's „attualismo“ (aktualizmą, *it. — Vert. past.*), Ortega y Gasseto „istorinį protą“, kad įsitikintume, kiek daug įvairių istorijos vertinimų atsirado per XX amžių. Plg. taip pat mūsų *Images et symboles*, p. 223 ir toliau.

Mums rūpi tik vienas klausimas: kaip įmanoma pakelti „istorijos baimę“ laikantis istorizmo? Teisinant istorinį įvykį vien ta aplinkybe, kad jis yra istorinis įvykis, kitaip sakant, tuo, kad *jis įvyko tokiu būdu*, nebus lengva išlaisvinti žmoniją nuo to įvykio keliamo siaubo. Pabréžkime, kad čia kalbama ne apie blogio problemą, kuri, kad ir kokiui aspektui i ją žiūrėtume, lieka filosofinė ir religinė problema; čia kalbama apie pačios istorijos problemą, apie „blogį“, susijusį ne su žmogaus dalia, bet su jo elgesiu kitų atžvilgiu. Pavyzdžiui, norėtume žinoti, kaip galima pakelti ir pateisinti kančias ir išnykimą tokios daugybės tautų, kurios kenčia ir išnyksta tik todėl, kad pasipynė istorijai po kojų, kad jos gyvena šalia besiplečiančių imperijų, ir t.t. Tarkime, kaip pateisinti tai, kad Pietryčių Europa turėjo kelis šimtmečius kentęti — ir todėl atsižadėti bet kokio bandymo siekti aukštesnės istorinės būties, dvasinės kūrybos pasauliniu mastu — vien dėl to, kad *buvo* Azijos užkariautojų kelyje, o paskui — Otomanų imperijos kaimynystėje? O mūsų laikais, kai istorijos spaudimas nebepalieka jokios galimybės išsigelbėti, kaip galėtų žmogus pakelti istorijos katastrofas ir baisumus — nuo deportacijų ir masinių žudynių iki atominės bombos, — jeigu už jų nenujaustų jokio ženklo, jokio transistorinio tikslo, jei visa tai — tik aklas ekonominių, socialinių arba politinių jėgų žaismas arba, dar blogiau, „laisvių“, kurias pasiglemžė ir kuriomis naudojasi mažuma pasaulio istorijos scenoje, padarinys?

Mes žinome, kaip galėjo žmonija praeityje iškėsti kančias, apie kurias ką tik kalbėjome: jos buvo laikomos Dievo bausme, „amžiaus“ sutemų požymiu ir t.t. Ir su jomis buvo galima susitaikyti būtent todėl, kad jos turėjo metistorinę prasmę, kad didžiajai žmonijos daliai, dar gyvenančiai pagal tradicines pažiūras, istorija neturėjo ir *ne galėjo turėti* vertės pati savaime. Kiekvienas herojus kar-

tojo archetipinį veiksmą, kiekvienas karas atnaujindavo gėrio ir blogio kovą, kiekviena nauja socialinė neteisybė buvo sutapatinama su Išganytojo kančiomis (arba, iki-krikščioniškajame pasaulyje, su dievo Pasiuntinio ar augmenijos dievo kančiomis, ir t.t.), kiekvienerios naujos žudynės atkartodavo šlovingą kankinių mirtį, ir t.t. Ne mums spręsti, ar tokie sumetimai buvo vaikiški, ar ne, taip pat ar toks istorijos *atmetimas* visada buvo veiksmingas. Mūsų nuomone, reikšmę turi tik vienas dalykas: būtent, kad tokio požiūrio dėka dešimtys milijonų žmonių šimtmečių šimtmečius galėjo iškentėti didžiulį istorijos spaudimą nepuldam i nevilti, nebaigdam gyvenimo savižudybe ir dvasiškai nesudirždami, o tai visada lemia reliatyvistinis arba nihilistinis požiūris į istoriją.

Beje, kaip jau esame pažymėję, didelė dalis Europos gyventojų, nekalbant jau apie kitų žemynų gyventojus, dar ir šiandien gyvena vadovaudamiesi šia tradicine, „antiistoristine“ pasauležiūra. Tad ši problema pirmiausia iškyla „elitui“, nes tik jis vienas yra priverstas vis aiškiau suvokti savo istorinę situaciją. Teisybė, didelei daliai to elito ir toliau užtenka krikščionybės ir eschatologinės filosofijos. Iš dalies galima sakyti, jog ir marksizmas — ypač liaudiškuoju pavidalu — yra tam tikra apsauga nuo istorijos baimės. Vien tik istoristinė pažiūra, visomis jos variacijomis ir visais atspalviais — nuo Nietzsche’s „likiimo“ iki Heideggerio „laikiškumo“ — lieka beginklė*. Anaiptol ne atsitiktinai neviltis, *amor fati* (lemties meilė,

* Tarp kitko, leisime sau pažymeti, kad „istorizmą“ kūrė ir išpažino visų pirma mąstytojai, priklausę tautoms, kurioms istorija niekada nebuvvo *nuolatinis siaubas*. Galbūt tie istorikai būtu buvę kitokios pažiūros, jei būtu priklausę tautoms, paženklintoms „istorijos fatališkumo“. Šiaip ar taip, norėtusi patirti, ar lengva širdimi priimtų teoriją, pagal kurią visa, kas vyksta, yra „gera“ kaip tik todėl, kad tai įvyko, Baltijos, Balkanų šalių ar kolonijų mąstytojai.

lot. — *Vert past.*) ir pesimizmas šioje filosofijoje yra iškelti į herojinių vertybų ir pažinimo priemonių rangą.

Tačiau, nors ši pažiūra ir yra pati moderniausia bei tam tikra prasme beveik neišvengiama visiems mąstytojams, apibrėžiantiems žmogų kaip „istorinę būtybę“, vis dėlto ji taip ir netapo vyraujančia šiuolaikinės minties pažiūra. Anksčiau suminėjome įvairias pastarojo meto kryptis, kurios stengiasi pervertinti mitą apie ciklinį periodiškumą ir netgi amžinojo sugrįžimo mitą. Šios kryptys nesiskaito ne tik su istorizmu, bet ir apskritai su *istorija*. Mums atrodo, kad turime pagrindą jose įžvelgti ne vien pasipriešinimą istorijai, bet ir maištą prieš istorinį *laiką*, bandymą integruoti ši istorinį laiką, kupiną žmogiškosios patirties, į kosminį, ciklinį ir begalinį laiką. Šiaip ar taip, pravartu pažymėti, kad dviejų reikšmingiausių mūsų laikų rašytojų — T. S. Elioto ir Jameso Joyce'o — kūryba yra kiaurai persmelkta amžinojo sugrįžimo mito ir galiausiai *laiko atšaukimo* ilgesio. Kartu yra pagrindo spėti, kad juo baisesnė bus istorija, juo nepatikimesnė *dėl tokios istorijos* darysis *būtis*, tuo labiau nustos pasitikėjimo istorizmas. O tą akimirką, kai istorija galės — to lig šiol nevaliojo padaryti nei Kosmosas, nei žmogus, nei atsitiktinumas — sunaikinti visą žmonių padermę, galimas daiktas, kad mes beviltiškai mėginsime uždrausti „*istorijos įvykius*“ vėl apribodami žmonių visuomenes (dirbtiniu, nes primestiniu) archetipą ir jų kartotės akiračiu. Kitais žodžiais tariant, visai įmanoma įsivaizduoti, kad gana greitai žmonija, norėdama išlikti, bus priversta liautis „*dariusi istoriją*“ ta prasme, kokia ji pradėjo ją daryti sukūrusi pirmąsias imperijas, tenkintis archetipų nustatytau veiksmų kartojimu ir stengtis *užmiršti* kaip bereikšmį ir pavojingą kiekvieną spontaną veiksmą, galintį sukelti „istorinių“ padarinių. Būtų netgi įdomu palyginti beistores ateities visuomenes su rojaus ir eschatologiniais mitais

apie pasaulio pradžios ar pabaigos Aukso Amžių. Bet kadaangi ketiname tai apsvarstyti kitur, tai grįžkime dabar prie savo problemos — istorinio žmogaus padėties ar chainio žmogaus atžvilgiu — ir pasitenkime suprasti prieštaravimus, kuriuos galima išsakyti pastarajam remiantis istoristiniu požiūriu.

Laisvė ir istorija

Istorinio periodiškumo koncepcijų ir, vadinas, galų gale archainių archetipų ir kartotės koncepcijų atmetimą pagrįstai galime aiškinti kaip šiuolaikinio žmogaus pasipriešinimą Gamtai, kaip „istorinio žmogaus“ norą įtvirtinti savo autonomiškumą. Kaip su tauriu pasitenkinimu tvirtino Hegelis, Gamtoje niekada nevyksta nieko nauja. Tad esminis archainių civilizacijų žmogaus ir šiuolaikinio „istorinio“ žmogaus skirtumas yra tai, kad pastaras teikia istoriniams įvykiams, t.y. „naujovėms“, vis didesnę reikšmę, o tradicinės žmogus juos laikė arba be reikšmiais atsitiktiniais, arba normų pažeidimais (taigi „klaidomis“, „nuodėmėmis“), — todėl juos ir reikėjo periodiškai „pašalinti“ (sunaikinti). Žmogus, ižengiantis į istorijos akiratį, turi teisę tradicines archetipų ir kartotės koncepcijas laikyti klaidingu istorijos (t.y. „laisvės“ ir „naujovės“) reintegravimu į Gamtą (kurioje viskas kartojasi). Juk, kaip gali pasakyti šiuolaikinis žmogus, archetipai patys yra „istorija“ — tiek, kiek susideda iš poelgių, veiksmų ir priesakų, kurie, nors ir laikomi apreikštais *in illo tempore*, vis dėlto buvo *apreikšti*, t.y. atsirado *laiko tékméje*, „atsitiko“ lygiai taip pat, kaip bet kuris kitas istorinis įvykis. Pirmynkščiai mitai labai dažnai pasakoja apie gimimą, veiklą ir mirtį dievo arba herojaus, kurio („kultūrinamieji“) darbai nuo tol kartojami iki begalybės. O tai reiškia, kad archainis žmogus taip pat paži-

ta istoriją, nors ta istorija dar pirmykštė ir vyksta *mitinių laikais*. Taigi archainio žmogaus atsisakymas nuo istorijos, jo atsisakymas gyventi konkrečiu, istoriniu laiku liudija ankstyvą nuovargį, kaitos ir spontaniškumo baimę; pagaliau, priverstas rinktis — priimti istorinę dalią būti ir jos pavoju ar grįžti į gamtinę būseną — jis pasirinktų pastarąjį galimybę.

Šiuolaikinis žmogus netgi turi teisę į ši nepaprastą archainio žmogaus prisirišimą prie archetipų ir kartotės žiūrėti ne tikai kaip į pirmykščių žmonių susižavėjimą pirmaisiais savo *laisvais*, spontaniškais ir kūrybiškais, *veiksmais* ir jų begalinį *garbininių*, bet ir kaip į žmogaus, ką tik ištrūkusio iš gyvuliškumo (=Gamtos) rojaus, kaltumo jausmą, skatinantį jį vėl įlieti į amžinosios Gamtos kartotės mechanizmą tuos kelis pirmapradžius, spontaniškus ir kūrybiškus veiksmus, žyminčius laisvės atsiradimą. Toliau kritiškai analizuodamas šiuolaikinį žmogus galėtų šioje baimėje, šiose dvejonėse ar šiame nuovargyje, apimančiame bet kokio barchetipio veiksmo akivaizdoje, ižūrėti Gamtos polinkį į pusiausvyrą ir rimitį; jis ižiūrėtų tą polinkį ir nuosmukyje, kuris neišvengiamai eina įkandin kiekvieno audringo gyvybės proveržio ir kurį kai kas ižvelgia netgi proto užmojy pažinimu unifikuoti tikrovę. Galiausiai šiuolaikinis žmogus, kuris priima arba sakosi priimąs istoriją, gali prikišti archainiam žmogui, mitinio archetipų ir kartotės akiračio belaisviui, jo *kūrybinį* bejegiškumą arba, o tai tas pat, jo nesugebėjimą imtis rizikos, kuri būdinga kiekvienam kūrybos aktui. Žiūrint šiuolaikinio žmogaus akimis, žmogus gali būti *kūrėjas* tik tiek, kiek jis yra *istoriškas*; kitais žodžiais tariant, jam draudžiama bet kokia kūryba, išskyrus tą, kurios šaltinis yra jo paties *laisvė*; vadinas, jam uždrausta viskas, išskyrus *laisvę* kurti istoriją kuriant save patį.

Į šią šiuolaikinio žmogaus kritiką tradicinių civilizacijų žmogus galėtų atsikirsti priešpriešine kritika, kuri kartu būtų ir archainės būties apologija. Jis pasakytų, kad vis labiau abejotina, ar šiuolaikinis žmogus gali kurti istoriją. Priešingai, kuo jis darosi šiuolaikiškesnis*, t.y. kuo bejėgiškesnis istorijos baisumą akivaizdoje, tuo mažiau turi šansų *pats* kurti istoriją. Nes ta istorija arba vyksta pati savaimė (kaip veiksmų, įvykdytų praeityje, prieš keilis šimtmečius ar netgi tūkstantmečius, atgarsis; pagalvokime apie žemdirbystės arba metalurgijos atradimo, XIX a. pramonės revoliucijos padarinius ir t.t.), arba leidžiasi kuriama vis mažesnio skaičiaus žmonių, kurie ne tik neleidžia savo amžininkų masėms tiesiogiai ar netiesiogiai kištis į jų (arba *jo*) kuriamą istoriją, bet ir turi pakankamai priemonių priversti kiekvieną individą kęsti tos istorijos padarinius, t.y. gyventi aiškiai ir be paliovos baisintis istorija. Laisvė kurti istoriją, kuria didžiuojasi šiuolaikinis žmogus, kone visai žmonių giminei yra iliuzija. Geriausiu atveju jis yra laisvas rinktis vieną iš dviejų galimybių: 1) priešintis istorijai, kurią vykdo menkutė mažuma (šiuo atveju jis laisvas rinktis savižudybę arba tremti); 2) pasislėpti žemesnėje nežmogiškoje (*sous-humaine*) būtyje arba gelbėtis pabégdamas. Laisvė, kurią numato „istorinė“ būtis, dar galėjo būti įmanoma — ir tai tik iš dalių — šiuolaikinės epochos pradžioje, bet epochai tam-pant vis „istoriškesnei“ ji darosi vis neprieinamesnė, norime pasakyti, vis svetimesnė bet kokiam transistoriniam modeliui. Pavyzdžiui, visai natūraliai marksizmas ir fašizmas galų gale turi pasiekti dviejų tipų istorinę būtį:

* Dera pažymėti, kad šiame kontekste „šiuolaikinis žmogus“ — tai tas, kuris laiko save istoriniu, t.y. visų pirma istorizmo, marksizmo ir egzistencializmo, žmogumi. Nėra reikalo pridurti, kad ne visi šiuolaikiniai žmonės mano esą tokie.

vado (vienintelio tikrai „laisvo“) būties tipą ir jo sekėjų būties tipą, sekėjų, kuriems istorinė vado būtis yra ne jų pačių būties archetipas, bet įstatymų leidėjas, nustatantis, kokie veiksmai jiems laikinai leidžiami.

Taigi tradicinio žmogaus akimis šiuolaikinis žmogus nėra nei *laisvos* būtybės, nei istorijos *kūréjo* tipas. Visiškai priešingai, archainių civilizacijų žmogus gali didžiuotis savo gyvensena, leidžiančia jam būti laisvam ir kurti. Jis yra laisvas liautis buvęs tas, kas buvo, laisvas sunaikinti savą „istoriją“ periodiškai atšaukdamas laiką ir kolektyviai atgimdamas. I tokią laisvę savo „istorijos“ — kuri šiuolaikiniams žmogui ne tik negrįztama, bet kartu yra ir sudedamoji žmogaus būties dalis — atžvilgiu visai negali pretenduoti žmogus, laikantis save istoriniu žmogumi. Žinome, kad archainės ir tradicinės bendruomenės pripažino laisvę kasmet pradėti naują gyvenimą — „tyrą“, kupiną nelytėtų galimybių. Ir čia kalbama ne apie Gamtos — kuri irgi periodiškai atgimsta, „atnaujindama“ kiekvieną pavasarį visas savo jėgas, — pamėgdžiojimą. Iš tikrujų Gamta kartoja pati save ir kiekvienas naujas pavasaris yra tas pats amžinasis pavasaris (t.y. sukūrimo atkartojimas), o archainio žmogaus „tyrumas“ periodiškai atšaukus laiką ir atgavus nelytėtas galimybes jam suteikia ant kiekvieno „naujo gyvenimo“ slenksčio būtį, nusidriekiančią į amžinybę, ir todėl — galutinį, *hic et nunc* (čia ir dabar, *lot.* — *Vert. past.*), žemiškojo laiko atšaukimą. Taigi nelytėtos Gamtos „galimybės“ kiekvieną pavasarį ir archainio žmogaus „galimybės“ ant kiekvienerių naujų metų slenksčio netapačios. Gamta vėl atranda tik save pačią, o archainis žmogus įgyja galimybę galutinai pranokti laiką ir gyventi amžinybėje. O neįstengdamas to padaryti, „nusidėdamas“, t.y. nusirisdamas į istorinę būtį, į laiką, jis kiekvieneriais metais neišnaudoja

šios galimybės. Tačiau bent jau išsaugo *laisvę* anuliuoti savo kaltęs, ištinti atminimą apie savo „nusiritimą į istoriją“ ir dar kartą pabandyti galutinai ištrūkti iš laiko*.

Kita vertus, archainis žmogus tikrai turi teisę laikyti savę *kūrybingesniu* už šiuolaikinį žmogų, kuris tik save skelbia istorijos kūrėju. Juk jis kiekvieneriais metais dalyvauja kosmogonijos pakartojime, kūrybiniame akte tikraja šio žodžio prasme. Galima netgi pridurti, kad kurį laiką žmogus būdavo „kūrėjas“ kosmine plotme, mėgdžiodamas šią periodišką kosmogoniją (kurią, beje, jis atkartodavo ir kitose gyvenimo srityse, žr. p. 78 ir toliau) ir dalyvaudamas joje**. Taip pat reikia priminti Rytų filosofijos, visų pirma indų, mokyklų ir būdų, kurie irgi priklauso toms pačioms tradicinėms pažiūroms, „kreacionistines“ implikacijas. Rytai vienbalsiai atmeta ontologinio asmenybės negrįžtamumo idėją, nors ir jie vadovaujasi savotišku „egzistencializmu“ (būtent, „kančios“ kaip tipiškos bet kuriai kosminei būčiai situacijos konstatacija). Tačiau Rytai nelaiko žmogaus likimo galutiniu ir negrįžtamumu. Rytai savo metodais stengiasi visų pirma anuliuoti arba įveikti žmogiškąją būtę. Šiuo atžvilgiu galima kalbėti ne tik apie laisvę (teigiamą prasme) ar emancipaciją (neigiamą prasme), bet ir apie tikrą *kūrybą*, nes norima *sukurti naują žmogų*, ir sukurti kaip antžmogį, žmogų-dievą, tokį, kokį istorinis žmogus niekada net nepamanė galis sukurti.

Neviltis ar tikėjimas

Kad ir kaip būtų, šis archainio žmogaus ir šiuolaikinio žmogaus dialogas mūsų problemai neturi jokios reikšmės. Vadinasi, kad ir kieno būtų tiesa kalbant apie isto-

* Žr. mūsų *Traité d'histoire des religions*, p. 340 ir toliau.

** Jau nekalbant apie realias „magiškosios kūrybos“ galimybes tradicinėse visuomenėse.

rinio žmogaus laisvę ir kūrybines galimybes, yra tikra, kad nė viena iš istoristinių filosofijų nėra pajėgi jo apginti nuo istorijos baimės. Būtų galima dar įsivaizduoti pasutinį bandymą: norint išgelbėti istoriją ir pagrįsti istorijos ontologiją, reikia įvykius laikyti virtine „situaciją“, per kurią žmogaus dvasia susipažista su tokiais tikrovės aspektais, kurie antraip liktų neprieinami. Šis užmojis pateisinti istoriją savotiškai yra *idomus** ir mes ketiname kitur prie šios temos sugrįžti. Bet jau dabar galime pastebėti, kad tokia pozicija gali apginti žmogų nuo istorijos baimės tik tiek, kiek postuluoja bent jau Pasaulinės Dvasios buvimą. Kokia paguoda mums būtų iš to, kad sužinotume, jog milijonų žmonių kančios leido atskleisti ribinę žmogaus būties situaciją, jei už jos ribų nieko nėra? Kartoju dar sykį, čia reikia ne įvertinti istoristinės filosofijos pagrįstumą, bet vien konstatuoti, kiek tokia filosofija pajėgi „užkalbėti“ istorijos baimę. Jeigu istorijos tragedijoms pateisinti užtektų to, kad jos būtų laikomos prie mone, leidusia žmogui pažinti savo atsparumo ribą, toks pateisinimas niekaip nepajėgtų išsklaidyti nevilties.

Šis esmės, archetipų ir kartotės ribą galima nebaudžiamai peržengti tik pasirinkus tokią laisvęs filosofiją, kuri neatmesta Dievo. Būtent tai, beje, ir pasitvirtino tada, kai archetipų ir kartotės ribas pirmą kartą peržengė judėjish-

* Ne tokios rūšies argumentacija galima padėti pagrindus pažinimo sociologijai, nevedančiai į reliatyvizmą ir skepticizmą. Ekonominė, socialinė, nacionalinė, kultūrinė ir kitokia „ištaka“ „ideologijai“ (Karlo Mannheimo šiam žodžiu teikiamas prasme) negali sunaikinti jos objektyvios vertės, kaip karštligė ir svaigalai, suteikę poetui naują kūrybinį polėkį, nesumenkina jo kūrinio. Visa ta socialinė, ekonominė ir kitokia „ištaka“, priešingai, yra *proga* pažvelgti į dvasinį pasaulį nauju žvilgsniu. Bet savaime suprantama, kad pažinimo sociologija, t.y. įvairių ideologijų socialinio sąlygotumo tyrinėjimas, išvengtų reliatyvizmo tiktais teigdama dvasios autonomiškumą; šito, jei gerai suprantame, Karlas Mannheimas nedrįso tvirtinti.

koji krikščionybė, kuri įdiegė į religinę patirtį naują kategoriją — *tikėjimą*. Nereikia užmiršti, kad Abraomo tikėjimas apibrėžiamas žodžiais, jog Dievui viskas įmanoma, o krikščioniškasis tikėjimas implikuoja, kad ir žmogui viskas įmanoma. „Turėkite tikėjimą Dievu! Iš tiesų sakau jums: kas pasakytų šitam kalnui: ‘Pasikelk ir meskis į jūrą’, ir savo širdyje nesvyruotų, bet tikėtų įvyksiant, ką sako, — tai jam ir įvyktų. Todėl sakau jums: ko tik melsdamiesi prašote, tikėkite gausią, ir tikrai taip bus“ (Mk 11, 22—24)*. Tikėjimas šiame kontekste, kaip, beje, ir daugelyje kitų, reiškia besąlygišką išsivadavimą iš bet kokių gamtos „dėsnių“ ir todėl aukščiausią laisvę, kokią tik gali įsivaizduoti žmogus: laisvę daryti įtaką pačiam ontologiniam Visatos statusui. Vadinasi, ji yra pati *kūrybiškiausia laisvė*. Kitais žodžiais tariant, ji reiškia naują žmogaus dalyvavimo pasaulėkūroje formulę, pirmą, bet kartu ir vienintelę, kuri jam buvo duota, peržengus tradicines archetipų ir kartotės ribas. Vien tokia laisvė (nekalbant jau apie jos soteriologinę ir, vadinasi, religinę — siauraja šio žodžio prasme — vertę) pajęgi apginti šiuolaikinį žmogų nuo istorijos baimės: laisvę, kylanti iš Dievo ir randanti tame atramą ir laidą. Visokia kitokia šiuolaikinė laisvė, kad ir kokį pasitenkinimą teiktų tam, kuris ją turi, nepajégia pateisinti istorijos; o tai kiekvienam žmogui, kuris visiškai atviras sau pačiam, tolygu istorijos baimei.

Beje, galima sakyti, kad krikščionybė yra *šiuolaikinio* ir *istorinio* žmogaus religija, žmogaus, kuris vienu metu atrado asmeninę *laisvę* ir *tolydinį laiką* (vietoje cikliško laiko). Taip pat įdomu pažymėti, jog Dievo buvimas yra daug aktualesnis šiuolaikiniam žmogui, kuriam istorija

* Pasisergėkime, kad per puikybę neatmestume tokių tvirtinimų vien todėl, kad jie implikuoja stebuklo galimybę. Jei nuo krikščionybės atsiradimo stebuklų būta taip mažai, dėl to kalti ne stebuklai, bet krikščionys.

yra istorija, o ne kartotė, nei archainių ir tradicinių bendruomenių žmogui, kuris, kad apsigintų nuo istorijos siaubo, turi savo žinioje visus mitus, apeigas ir elgesio priesakus, minėtus šioje apybraižoje. Beje, nors Dievo idėja ir tos religinės patirties formos, kurias ji implikuoja, egzistavo nuo senų senovės, kartais jas galėdavo pakeisti kitos religinės „formos“ (totemizmas, protėvių kultas, Didžiosios vaisingumo Deivės ir t.t.), kurios geriau patenkino religinius „pirmykštės“ žmonijos poreikius. Archetipų ir kartotės plotmėje istorijos baimę, vos tik ji atsirado, buvo įmanoma pakelti. „Išradus“ tikėjimą judėjiskajai-krikščioniškajai šio žodžio prasme (=Dievui viskas įmanoma), žmogus, ištrūkės iš archetipų ir kartotės akiarčio, gali gintis nuo istorijos baimės tik pasitelkės Dievo idėją. Iš tiesų, tik tardamas, kad yra Dievas, jis įgyja, viena vertus, *laisvę* (kuri jam suteikia autonomiją dėsnį valdomoje Visatoje arba, kitais žodžiais tariant, atskleidžia būdą, kaip būti Visatoje naujam ir vieninteliam), ir, kita vertus, *tikrumą*, jog istorijos tragedijos turi transistorinę reikšmę, net jeigu ta reikšmė dabartiniame jo, kaip žmogaus, gyvenime ir ne visada akivaizdi. Bet kokia kita šiuolaikinio žmogaus situacija galiausiai veda į neviltį. Ne viltį, kurią sukelia ne jo, kaip žmogaus, būtis, bet jo buvimas istoriniame pasaulyje, kuriame beveik visa žmonija gyvena draskoma nuolatinio siaubo (nors ir ne visada tai suvokia).

Šiuo požiūriu krikščionybė neginčiamai pasirodo esanti „puolusio žmogaus“ religija, nes šiuolaikinis žmogus yra negrįztamai integruotas į *istoriją* ir *pažangą*, o istorija ir pažanga abi yra nuopuolis, reiškiantis galutinę archetipų ir kartotės rojaus netektį.

PAAIŠKINIMAI

¹ *Archetipai* — Carlo Gustavo Jungo analitinėje psichologijoje tipiniai žmogaus elgesio modeliai, turinio neturinčios grynosios formos, slypinčios žmogaus psichikoje ir lemiančios jo elgesį; Eliade's sampratoje labiau akcentuojamas archetipo religinis matmuo — tai religinėje erdvėje ir ypač mituose slypintys žmogaus elgesio pirmavaizdžiai.

² *Hierofanija* — viena svarbiausių Eliade's teorijos sąvokų, kurią jis plačiau apibūdina *Religijų istorijos traktate* bei *Šventybėje ir profanybėje*. Graikų k. *hieros* reiškia „šventas“, *phainomai* — „pasirodyti“, taigi hierofanijos — šventenybės manifestacijos; šventybė gali pasirodyti per bet kokius objektus, tačiau su jais nesutampa; vis dėlto tai nors ir santykinis, bet įmanomas patirti šventybės pasireiškimas, tad religinis žmogaus gyvenimas ir orientuojamas į hierofanijas bei pagal jas.

³ *Mana* — Melanezijos salyne XIX a. pabaigoje etnologų užfiksuotas terminas, kuriuo vietiniai gyventojai nusakydavo ypatingą antgamtinę beasmenę galią, besireiškiančią per kuo nors išsiskiriančius asmenis, daiktus, veiksmus. Vėliau šiuo terminu žymėtas bet koks tikėjimas beasmene galia.

⁴ *Nomas* — senovės Egipto teritorinis vienetas.

⁵ *Kosmologija* — čia: konkrečios religijos pateikiama pasaulio sandaros koncepcija.

⁶ *Zervanitai* — Zaratustrros reformuotos Irano arių religijos, zaratustrizmo, laiko dievo Zervano išpažinėjai. Zervanas čia laikomas pirmuoju dievu, iš kurio kilo dvi pasaulio raidą lemiančios priešiškos dvasios, Ormuzdas ir Arimanas.

⁷ *Bundahišna* — viena iš vėlyvųjų *Avestos*, zaratustrizmo šventraščio, knygu; pavadinimas reiškia „Įkūrimą“; knygoje aiškinamas pasaulio sukūrimas bei sandara.

⁸ *Baruchas* — pranašo Jeremijo palydovas, kuriam priskiriamai nemaža apokrifinių knygų. *Siriškoji apokalipsė*, pranašaujančių naujųjų laikų pradžią, datuojama maždaug II a. po Kr. pirmaisiais dešimtmečiais.

⁹ *Sibilės* — graikų pranašautojos, kurias pirmasyk mini Herakleitas; Vergilius *Eneidoje* mini „itališkąją“ Kumą, graikų kolonijos palei Neapolį, sibilę. Pasak legendų, būtent ji Romos karaliui Tarkvinijui pardavė tris orakulų knygas, kurios buvo saugomos Romoje, Jupiterio Kapitolijaus šventykloje; krizių ir negandų metais šių knygų būdavo atsiklausiamas. Eliade's cituojamos *Sibilių pranašystės* (*Oracula Sibyllina*) — judėjiskas-krikščioniškas 14 knygų rinkinys, apokrifas, sukurtas apie III—IV a. po Kr. pagal sibilių orakulų pavyzdį, tačiau su šia antikine tradicija neturintis nieko bendra.

¹⁰ *Śatapatha Brahmana* — viena iš induizmo brahmanų, šventųjų knygų, aiškinančių daugiausia aukojimo tvarką.

¹¹ *Gnomonas* — vertikalus stulpas, stovintis aikšteliėje, pagal kurio šešėli nustatoma vidurdienio akimirką bei meridianas; kartais derinamas su saulės laikrodžiais.

¹² *Mišna* — apie 200 m. po Kr. rabino Jehudos Hanasio suredagotas judaistinių pamokymų bei priesakų rinkinys, iki smulkmenų nusakantis teisuolišką pamaldaus judaisto gyvenimą. Drauge su *Gemaną*, vėliau *Mišną* papildžiusiu naujesniu priesakų rinkiniu, sudaro *Talmudą*.

¹³ *Ormazdas*, *Ormuzdas* — aukščiausiojo zaratustrizmo dievo, Ahura Mazdos, vardo vėlyvoji forma.

¹⁴ *Midrašai* — sinagogose pamaldų metu skaitomų tekstu rinkiniai; jų yra daug, tad neaišku, kurį būtent rinkinį cituoja Eliade.

¹⁵ *Iniciacija* — įvesdinimo ritualas, atliekamas svarbiausiais žmogaus gyvenimo atvejais, pašvenčiant jį naujai būklei; plėtėjusiai žinomi gimimo, brandos, vestuvių, mirties iniciacinių ritualai, yra ir specialių iniciacijų, pašvenčiančių asmenį į slaptą bendriją, į kokį nors luomą ir pan. Dažniausiai iniciacijos ritualai susiję su simboline mirtimi ir prisikėlimu, jų metu tenka iškesti ypatingus išbandymus; jose pasirodą dievai, dvasios, protėviai, ir joms būdingas sakralinis krūvis.

¹⁶ *Kosmogonija* — čia: religijos pasakojimas apie pasaulio su-kūrimą ar atsiradimą; dažniausiai apie tai pasakoja kosmogoniniai mitai.

¹⁷ *Vritra* — *Rigvedoje* minimas pirmapradis chtoniškasis sli-binas, „bekojis, berankis“, „pirmagimis tarp slibinų“, „rymojės ant kalno“ (*Rigveda*, I, 32), kurį įveikdamas Indra sukuria pasaulį — pagimdo Saulę, dangą, rytmečio aušrą. Tai daugelio indoeuropiečių mitologijų siužetas, kartais vadinamas pagrindiniu indoeuropiečių mitu; čia pasakojama apie Griausmaval-džio ir vandenis, kartais — galvijus bei moteris įkalinusio chto-niškojo Slibino kovą, pasibaigiančią Griausmavaldžio pergale ir sausros pabaiga. Kitas giminings *Rigvedos* siužetas — Indros kova su labai Vritrą primenančiu slibinu Vala; galbūt tai vieno mito variantai, nors Vala gali būti ir Vritros brolis.

¹⁸ *Tiamat* — babiloniečių mitologijoje pirmapradis moteriš-kas sūraus vandens okeanas; pasaulio pradžioje greta Tiamat tebuvo jos sutuoktinis Apsu, vyriškas gėlo vandens okeanas. Iš jūdvieju atsiradę dievai vėliau gigantiškose kovose įveikia tuo-du vandenynus; išminties dievas Ea užkeikimais sukausto Ap-su ir nužudo, Tiamat ir jos demonų pulkus įveikia Mardukas, iš jos pusiau perkirsto kūno sukūrės dangų ir žemę ir tapęs dievų valdovu. Mardukas, nugalėdamas Tiamat, kosmogonijoje atlieka tą pačią funkciją kaip ir Indra, nukaudamas Vritrą.

¹⁹ *Ymiras, Pangu, Puruša* — skandinavų, kinų ir indų kosmogonijų pirmąžmogiai; jie paaukojami ar pasiaukoja, ir iš jų kūnų dalių atsiranda Kosmosas, daiktai, reiškiniai, gyvos būtybės, net dievai. Antai po Purušos aukos iš jo akies atsiranda Saulės dievas Surja, iš lūpų — Indra bei Agnis, iš bambos — oras, iš galvos — dangus, iš kojų — žemė, iš ausies — pasau-lio šalys ir t.t. (*Rigveda*, X, 90; *Atharvaveda*, X, 2).

²⁰ *Kultūrinis didvyris* — mitinis asmuo, davės pradžią kokiai nors tradicijai, elgesio normai, ritualui, amatuui ar pačiai genčiai; tai labai svarbūs mitologiniai personažai, išiterpiantys tarp sudievintų protėvių ir dievų. Religinę reikšmę, t.y. nuosa-vą kultą, toks kultūrinis didvyris įgyja ne visada, bet ryški ri-tualinio tapatinimosi su juo nuostata.

²¹ *Totas* — egiptiečių išminties dievas; jis suteikės žmonėms raštą, sukūrės Egipto įstatymus ir pan. Tačiau jo kosmogoninė funkcija menka. Eliade veikiau turi omenyje Memfio kosmo-

goninėje sistemoje žinomą dievą Ptahą, kuris pasaulį kuriąs minties jėga.

²² *Mazdaistai* — (nuo Ahura Mazdos vardo) zaratustrizmo išpažinėjai, nors kartais šis terminas vartojamas siauresne prasme ir pažymi Persijos valstybinę religiją, achemenidų išpažintą zaratustrizmo formą. Čia Eliade terminą vartoja antraja prasme.

²³ *Antropogonija* — čia: religinis žmogaus kilmės ar sukūrimo nupasakojimas; apie žmogaus atsiradimą kalba antropogeniniai mitai.

²⁴ *Dionisas* — graikų dievas, apie kurį koncentravosi misteriniai antikiniai kultai, pabrėžę mirties ir prisikėlimo elementus; *bakchantas* — Dioniso misterijų dalyvis (Bakchas — kitas Dioniso vardas); *orfikas* — Dioniso kulto (orfizmo) išpažinėjas. Kulto kūrėju buvo laikomas *Orfėjas*, mitinis senovės graikų dainius.

²⁵ *Upanišados* — religiniai filosofiniai vedomis besiremiantčios induizmo tradicijos kūriniai, perteikiantys religinių išminčių mokymus (*upa-ni-śidati* reiškia „sėdėti ties“, t.y. sėdėti ties mokytojo kojomis). *Brihadaranjaka upanišada* priklauso pačioms svarbiausioms, paminėtina dar *Taitirja* ir *Čhandogja upanišados* (vadinamųjų kanoninių upanišadų priskaičiuojama 13, be jų, yra ir gausybė kitų).

²⁶ *Atharvaveda* — ketvirtoji ir paskutinioji iš sanhitų, svarbiausių vedų tradicijos šventraščių. *Atharva veda* pažodžiui reiškia „žynio atharvano žinojimą“ ir susideda iš ritualinių formulų bei užkeikimų. Kitos trys sanhitos — *Rigveda* (religiniai himnai), *Samaveda* (šventosios giesmės), *Jadžurveda* (iš esmės religinis medicininis traktatas).

²⁷ Čia pagalbon šaukiamasi tiek svarbiųjų, tiek ne tokų svarbių vedų tradicijos dievų: *Savitaras* — Saulės dievas, artimas Surjai, *Tvaśtaras* — dievas kūrėjas, vėliau savo vaidmenį praradęs, *Brihaspatis* — maldų ir aukojimų dievas, *Bhaga* — laimės ir turtų globėjas, *Saulės dukra* tikriausiai Ušas, aušros deivė, indų Aušrinė, *Višnus* — *Rigvedos* laikotarpiu dar gana nežymus dievas, Indros pagalbininkas, nustatęs apeigas ir aukojimus (kosminę reikšmę Višnus įgauna induizme), *Pradžiapatis* — pirmadievis, viso pasaulio kūrėjas. *Dhataras* čia galėtų reikšti dieviškajį įsteigėją, pradininką.

²⁸ *Ištar* (semitų — *Aštarčē*) — babiloniečių mitologijoje meilės ir vaisingumo deivė, siejama su Veneros planeta; *Tanuzas* — piemenystę globojantis dievas, Ištar sutuoktinis; šumerų mitologijoje šią porą atitinka Inana ir Dumuzis.

²⁹ *Hierodulė* — Artimuųjų Rytų religijose meilės deivės žynė, „šventojo paleistuvė“; lytiniai santykiai šventyklos teritorijoje priklausė kultinėms apeigoms; manyta, kad taip prisidedama prie šalies klestėjimo, vaisingumo, derlingumo.

³⁰ *Enlilis* — šumerų ir babiloniečių mitologijoje žemės valdovas, „dievų tėvas“ ir „dievų karalius“, tvarkos sergėtojas. *Ninlil* — Enlilio sutuoktinė.

³¹ *Luperkalijos* — romėnų šventė girių, ganyklų, gyvūnų dievo Fauno (graikų Pano atitikmens), vadinamo ir Luperku, garbei. Jos metu vyrai stengdavosi perlerti diržu sutiktas moteris — tikėtasi, kad tai suteiks joms vaisingumo; šia švente siekta ir nuvaikyti vilkų nuo avių bandų.

³² *Totemizmas* — tai pirmynkštėms bendruomenėms būdingas įsitikinimas, jog tam tikra socialinė bendrija mistiškai ar tiesiogine giminyse susijusi su kokiu nors gyvūnu ar augalu, vadinamuoju totemu. Žodis „totemas“ perimtas iš indėnų odžibvių genties ir reiškė „giminystę“, „dvasią globėją“, „giminės simbolį“.

³³ *Berserkai* — skandinavų kariai, mūšio metu būdavę apimami ypatingo šélo, *berserksgangr*; jie kaudavosi be šarvų, apsiputojė, nepaprastai narsiai ir beatodairiškai, pasak tradicijos, mūšio metu būdavo bemaž nepažeidžiami; bet jų kovinis įtūžis galėdavo pakenkti net saviškiams.

³⁴ *Gandharas* — *Rigvedoje* pusdievis, somos saugotojas. *Va-runa* — seniausiaiame *Rigvedos* variante — svarbiausias dievas, pasaulio valdovas ir karalius, pasaulio kūrėjas. Vėliau jo reikšmė sumenksta, jis tampa vien vandenų dievu.

³⁵ *Apofis*, arba *Apophis*, — egiptiečių mitologijoje slibinas, grasinąs mirusiuju vėlėms jų pomirtinėje kelionėje Saulės dievo Re laivu; mirusysis, tapatindamasis su Saulės dievu, kovoja su Apofiu ir jį įveikia.

³⁶ *Vilos*, arba *Samovilos*, — pietų slavų mitologijoje skraidantys moteriški demonai. Jos globojo šaltinius bei ežerus; nimfos, arba najadės, — viloms mitologiškai artimos demoniškos mo-

teriškos esybės antikinėje mitologijoje. Vilos turi sparnus, kuriuos jas vesti ar su jomis gyventi trokštantis herojus privalo slėpti (panašūs vaizdiniai aptinkami lietuvių pasakose, plg. pasaką „Gulbė karaliaus pati“ ir kt.).

³⁷ *Saturnalijos* — Romoje gruodžio 17 d. švęsta karnavalinė šventė, skirta Saturnui (romėniškajam Krono atitikmeniui). Jų metu vergai keisdavosi vietomis su savo šeimininkais ir šie jiems patarnaudavo, būdavo renkamas karalius — juokdarys, vadovaudavęs eitynėms, keistasi dovanomis, t.y. švęsta darbų sezono pabaiga.

³⁸ *Mardukas* — kadaise Babilono miesto dievas, artimas Saulės dievui, vėliau iškilęs augant Babilono politinei reikšmei ir tapęs kosminiu dievu (žr. 18 pastabą).

³⁹ *Tešubas* — hetitų dievas, valdantis audras, lietu ir vėjus. *Ilujanka* — slibinas, kuris syki nugalejo Tešubą ir atėmė iš jo širdį ir akis. Tešubo sūnus tampa slibino žentu ir sugeba atgauti tėvo širdį ir akis. Tešubas vėl susikauna su Ilujanka, tačiau kovos įkarštyje nužudo ne tik slibiną, bet ir savo sūnų. Tai dar vienas Griausmavalio ir jo chtoniškojo priešininko kovos mitas; tikriausiai tokie mitai būdavo recituojami per ypatingų laikotarpių, pvz., Naujujų metų, ar su derliumi susijusių ritualus.

⁴⁰ *Kingus* — Tiamat pabaisų armijos karvedys. Mardukui nugalejus, Kingus paimamas į nelaisvę, jam perpjaunamos venos ir iš jo krauko Ea ir Mardukas sukuria žmogų.

⁴¹ *Utnapištis*, arba *Utnapištis* — babilonietiško tvaro mito herojus, išsigelbstintis perspėtas dievų. Pasistatęs laivą, jis pasiima žmoną, gyvūnus ir turtus ir septintąją dieną, tvarui baigiantis, išlipa prie Niciro kalno. Būtent Utnapištis, visiems kitiems žmonėms žuvus, atnaujina aukas dievams; už tai dievai suteikia jam nemirtingumą.

⁴² *Palapinių šventė* — judaistinė šventė žydų klajonėms po dykumas atminti. Švenčiama rudenį, tišri mėnesio 15 dieną, ir trunka aštuonias dienas; jos metu gyvenama palapinėse, pamint Dievo globą dykumose. Šiai laikais tenkinamasi simbolišku viseno kambario pavertimu palapine arba palapinės statomos prie sinagogų.

⁴³ *Pehlevio tekstas* — vienas iš vėlyvųjų zaratustrizmo šaltinių; Pehlevio mieste dab. Irano teritorijoje II—IX a. po Kr. ko-

difikuoti zaratustrizmo religiniai tekstai paprastai apibendrinant vadinami Pehlevio tekstais.

⁴⁴ *Mandėjai* — gnostinės dualistinės religijos išpažinėjai, šiuo metu gyvenantys Pietų Irake ir gretimuose Irano rajonuose. Mandėjų religija turi bendrų bruožų su zaratustrizmu, judaizmu, krikščionybe.

⁴⁵ *Kosmoeschatologinė* — t.y. aiškinanti pasaulio pabaigos aplinkybes.

⁴⁶ *Laukinė kariauna*, arba *Laukinė medžioklė* (*Wilde Jagd*), — germanų tikėjimuose Odino vedama mirusiuju kariauna, keliaujanti padangėmis; ji kaunasi arba medžioja.

⁴⁷ *Eschatonas* — čia: tikėjimo pasaulio pabaiga turinys.

⁴⁸ *Fenomenologinė...analizė* — tyrimas, kuriuo siekiama apibūdinti reiškinius pagal jų prasmę bei struktūrą, tačiau nesi-aiškinamas tų reiškiniių istorinis-genetinis ryšys.

⁴⁹ *Vedanta* — religinė-filosofinė indų sistema, besiremianti upanišadomis ir teigianti būties vienovę. Žmogus, pažinęs save, pažista ir Dievą bei gali su juo susilieti; be Dievo (Brahmano), iš tikrujų nėra jokios kitos realybės.

⁵⁰ *Teofanija* — dievoraiška, dievybės reiškimasis kokiamе nors objekte ar vyksme.

⁵¹ *Mesianizmas* — apie Išganytojo asmenį besikoncentruojanti religija ar religinė-filosofinė koncepcija.

⁵² ... aukoti Molochui naujagimiūs. Šiuolaikinėje religijų istorijos literatūroje dievo Molocho egzistavimui ir juolab kultu abejojama. *Senajame Testamente* kalbama apie tai, jog atkritę žydai aukojo Molochui (*Molek*), bet tai, regis, išvestinis žodis. *Molk* reiškė degintinę vaiko auką; iš šio termino ir turėjo atsirasti „*Molochas*“. Jokie įrašai jo nemini. Kita vertus, vaikų ir apskritai žmonių aukojimas Vakarų semitų religijose neabejotinas dalykas. Tokios aukos būdavo skiriamos dažniausiai Baalui.

⁵³ *Manu* — *Manu įstatymai* (*Manusmṛtyi*), svarbiausių senosios Indijos įstatymų, kodifikuotų mūsų eros pradžioje, rinkinys.

⁵⁴ *Puranos* — *Senieji pasakojimai*, pseudoistoriniai ar pranašiško pobūdžio nekanoniniai induizmo religiniai tekstai, kalbantys apie kosmogonijas, mitologinius dalykus ir pan. *Vayu Purana* ir *Vishnu Purana* laikomos vienomis svarbiausių; iš viso jų yra 18.

⁵⁵ *Džainizmas* — maždaug Budos laikais, VI a. pr. Kr., Indijoje atsiradusi asketinė religinė doktrina, kurios išpažinėjai savo karmą panaikinti siekia nekenkdami jokiems gyviams, atsisakydami bet kokių patogumų, kantrybe, apsimarinimais ir pan. Džainizmą įkūrė Vardhanana Džnianiputra (g. 540 m. pr. Kr.), savo sekėjų vadintas Mahavira (Didžiavyriu ar Didvyriu) bei Džina (Nugalėtoju), — iš čia ir džainizmo pavadinimas.

⁵⁶ *Mahajana* („Didžioji važiuoklė“) — vėlesnioji budizmo atmaina, labiau pabrėžianti kultinius dalykus ir besiorientuojanti į bodhisatvos idealą. *Bodhisatva* — asmuo, kuris pasiekė išsilaisvinimą ir gali, tapęs Buda, panirti į nirvaną, tačiau iš užuojaus gyvoms esybėms pasilieka tarp jų ir padeda joms išsilaisvinimo kelyje. Ortodoksinio budizmo, arba hinajanos („Mažosios važiuoklės“), idealas — arhatas, ieškantis asmeninio kelio į nirvaną ir nesirengiantis niekam padėti.

⁵⁷ *Dighanikaya* — budizmo kanono, *Tipitakos* (arba *Tripitakos*), antrosios dalies, *Suttapitakos*, pirmoji knyga, perteikianti legendines Budos gyvenimo aplinkybes bei pasakojanti apie jo ankstesniuosius įsikūnijimus.

⁵⁸ *Dinkart*, arba *Denkart*, *Religinis veikalas* — vienas iš velyvųjų zaratustrizmo šventraščių, skirtas įvairioms religinės doktrinos problemoms.

⁵⁹ *Apokatastazé* — tam tikros religinės doktrinos teigiamas laikų pabaigoje įvyksiantis visuotinis kūrinių — ne tik teisiųjų, bet ir nusidėjelių bei demonų — išganymas, atpirkimas, nuskairinimas iki pirmapradžio skaistumo.

⁶⁰ *Yasht* — *Jašta*, ketvirtoji *Avestos* dalis, apimanti ritualinius himnus bei maldas (*yashti* — „auka“, „maldą“).

⁶¹ *Chiliazmas* — religinė doktrina, pagal kurią tikimasi tūks tantmetės Dievo karalystės laikų pabaigoje, kai Dievas Žemėje viešpataus visiems prikeltiems teisiesiems.

⁶² *Dvylika Romulo matytų erelių*. Pasak tradicijos, Romulus ir Remas, nesutardami, kuriam teks valdyti Romą, atsistojo ant kalvų (Romulus — ant Palatino, Remas — ant Aventino kalvos) ir laukė dievų ženklo. Remas paukščius išvydo pirmasis — jis pamatė šešis erelius; bet tuo pat Romului pasirodė dvylika erelių; šis ženklas nulėmė jo pirmenybę.

VARDŲ RODYKLĖ

Abegg, E. 107
Abraomas 101—103, 119, 146
Adadas 119
Adomas xx, 12, 17, 20, 58
Adonis 62
Agnis 14, 26, 77, 150
Ahura Mazda 63, 149, 151
Akiba 58
Albertas Didysis 131
Alarichas 127
al-Biruni, Muhammad ibn Ahmad 63, 64
Albright, W. F. 18
Aleksandras Didysis (Makedonietis) 40, 111, 114
Aleksandras I 44
Allen, Douglas xviii
Amonas 34
Anaksimandras 112
Anat 101
Andrija 42
Antoine, Jean-Claude 133
Anu 82
Aoris 35, 38
Apofis 39, 153
Apolonas 126
Apsu 150
Arimanas 117, 148
Arnim, H. F. A. von 114
Arnobijus 130
Asanga 108
Ašstartė 96, 101, 151
Ašumbetelis 101
Ašurbanipalas 119
Aténė 31
Augustas 125 — 127
šv. Augustinas 103, 123, 127, 130, 132
Autran, Ch. 42
Baalas 96, 101, 154
Bach 48
Bacon, Fr. 132
Bacon, Roger 131
Bakchas 151
Baruchas 12, 149
šv. Bazilijus 123, 130
Belinskij 135
Berosas 56, 84, 114
Betelis 101
Bezold 112
Bhaga 26, 151
Bianchi, Ugo xvii
Bidez, J. 112, 114
šv. Bié 42
Bignone, E. 112
Bodhisatva 108, 109, 155
Boll 112

Bousser, W. 65
 Brahma 107
 Brăiloiu, Constantin 46
 Briem, E. 57
 Brihaspatis 26, 151
 Bruno, Giordano x, 132
 Buda xii, 108, 155
 Buonaiuti, Ernest x
 Burrows, E. 11, 17—20

Callaway, H. 24
 Campanella x, 132
 Caraman, P. 41, 45
 Carcopino, Jérôme 113, 114,
 124—126
 Cardan 132
 Cezaris 125
 Chadwick, H. M. ir N. K. 43,
 45, 46
 Charles, R. H. 12
 Chiera, Edward 10
 Chironas 34
 Chrisipas 114
 Christensen, A. 16, 20, 62, 63
 Cioran, Emil xi, xii
 Comestor, Peter 17
 Coomaraswamy, Ananda K.
 14, 34, 36, 42
 Corbin, H. 116
 Croce, B. 136
 Cumont, F. 65, 113, 115—118

Čingischanas 129

Dähnhardt, O. 20
 Dante Alighieri vii, 130
 Daramulunas 35
 Darijus 39, 40, 64
 Darmesteter, J. 61, 116
 Dasgupta, Surendranath x—xi
 Delatte, A. 34
 Demetra 27

Dhataras 26, 151
 Didonė 26
 Dikearchas 112
 Dilthey 136
 Dimasqī 63
 Diodoras Sicilietas 27
 Dionisas 25, 34, 151
 Dobrynia Nikitičius 44
 Dombart, Th. 17
 Dostojevskij 135
 Dovydas 11, 129
 Drower, E. S. 62, 63
 Duhem, Pierre 123, 131
 Dumézil, Georges xii, 5, 32, 42,
 64—66
 Dumuzis 152
 Dzeusas 27, 30, 34
 Džnianiputra, Vardhanana (Ma-
 havira, Džina) 155

Ea 82, 150, 153
 Edsmann, C.-M. 117
 Efremas Sirietis 58, 61
 Eliade, Mircea vii—xx, 29, 33,
 71, 79, 107, 148, 149, 150
 Eliezeras 58
 Elijas 97
 Eliot, T. S. 139
 Empedoklis 112
 Enéjas 27
 Engnell, Ivan 55, 120
 Enlilis 28, 152
 Ercegas Stjepanas 43
 Eskulapas 34
 Evagdatas 19
 Ezekielis 12, 129

Faidras 13
 Faunas 152
 Faustas 23
 Firmikas Maternas 117
 Foy, Willy 17

Frankfort, H. 54
 Frazer, James George 52, 56,
 62, 64, 71
 Furlani, G. 54, 63
 Gaerte, W. 16
 Gajomardas 20
 Gallimard xii
 Gandharva 33, 152
 Gaster, Th. H. 66
 Gautama (Buda) 109
 Gennep, A. van. 24
 Gentile, Giovanni x, 136
 Gifford, E. W. 70
 Gilgamešas 56
 Goddard, P. E. 70
 Gogas 129
 Götze, A. 54, 55, 112
 Gouillard, Jean 5
 Gozon, Dieudonné de 40
 Granet, Marcel 18, 64, 66
 šv. Grigalius 123, 130
 Gudėja (Gudea) 11, 17
 Gundel, W. 112
 Hamel van 14
 Handy, E. S. C. 27, 80
 Harambetelis 101
 Harrington, J. P. 36
 Hasluck, F. W. 41
 Hasting, J. 66, 106, 119
 Hatralis 80
 Hegelis 86, 87, 134, 135, 140
 Heidegger 136, 138
 Hera 27, 30, 34
 Herakleitas 85, 112, 114, 149
 Heraklis 39, 42
 Hertel, J. 65, 66
 Hesiodas 113, 120
 Hocart, A. M. 20, 31, 77, 78
 Hocke, S. H. 28, 59
 Höfler, Otto 65, 66
 Holda 66
 Holmberg, U. 10, 16, 17
 Homeras 44, 120
 Hongi, Hare 79
 Hooke, S. H. 11, 56
 Horacijus 125
 Howitt, A. W. 24, 35
 Hrungniras 32
 Hubaux, Jean 124, 126
 Hunyádi, János 42, 43
 Huntington, Elsworth 133
 Huth, Otto 65
 Igoris 44
 Ilja Muromietis 44
 Ilujanka 54, 153
 Ymiras 23, 150
 Inana 152
 Indra 22, 39, 42, 150, 151
 Io 27, 79, 80
 Ionesco, Eugène xi
 Ionescu, Nae ix, xi
 šv. Ireniejus 130
 Ištar 28, 151
 Iviri 35
 Izaijas 12, 65, 98, 113, 118, 123
 Izaokas 102, 103
 Izidė 35
 Jacobi, H. 106
 Jäger, W. 112
 Jahvė 11, 58—60, 96, 97, 99—
 101, 103
 Janas 65
 Jasionas 27
 Jean, C. F. 54
 Jehuda Hanasis 149
 Jeremias, A. 16, 18, 107, 119,
 120
 Jeremijas 40, 96, 149

Jézus Kristus xvi, 14, 26, 33, 58, 121, 130
 Jišmaelis 58
 Joakimas Florietis 131, 132
 Johnson, A. R. 58, 59
 Joyce, James 139
 Jokūbas 8, 16
 šv. Jonas 12
 šv. Jonas Rodietis 40
 Jošua 58
 šv. Julijonas 42
 Jung, Carl Gustav xii, 148
 Junger, Ernst xiii
 Juozapas Flavijus 74
 Jupiteris 126, 149
 šv. Jurgis 41, 42

Kepler 132
 Kierkegaard 103
 Kingus 54, 153
 Kirlfel, W. 16, 19
 Kivavia 35
 Klah, Haste 81
 Klemensas Aleksandrietas 130
 Koppers, W. 79
 Kraljević, Marko 41, 42, 45, 46
 Krickeberg, W. 17
 Kroeber, A. L. 70
 Kronas 34, 113, 152
 Kutuzov 45

Labat, R. 28, 32, 55, 56
 Laktancijus 65, 117, 118
 Lamotte, Étienne 108
 Lassy, H. 62
 La Vallée-Poussin, L. de 108
 Lazaré 43
 Leeuw, G. van der 14, 25, 99
 Lehmann, F. R. 61, 71
 Leibniz 132
 Leunklavijus 41
 Lévy-Bruhl, L. 35, 36

Liungman, Waldemar 56, 62, 65, 66
 Lods, A. 42
 Lukianas 60, 125
 Luperkas 152

MacLeod, W. C. 31
 Magogas 129
 Maitréja x
 Makrobijus 18
 Malalas, Joannes 55
 Malkošas 41
 Mamurijus Veturius 52
 Mankad, D. R. 107
 Mannhardt, J. W. E. 28
 Mannheim, Karl 136, 145
 Mansika 17
 Mardukas 39, 54, 55, 57, 94, 150, 153
 šv. Margarita 42
 Marquart, J. 63
 Marx 134, 135
 Mauss, Marcel 36
 Mefistofelis 23
 Meineke 136
 Michailas Potykas 44
 Mikula 43
 Milica 43
 Minucijus Feliksas 130
 Mitra 64
 Molochas 101, 154
 Moret 32
 Mowinckel 58
 Mozé 11, 96, 98, 99
 Mungangaua 35
 Murko, M. 45, 46
 Muršilis 120
 Mus, Paul 76

Nabuchodonosaras 40, 119
 Nāgārjuna 108
 Nanda, Manindra Čandra x

Napoléon 44
 Nyberg, H. S. 11, 56, 116
 Nidaba 11
 Nietzsche 132, 138
 Nigidijus Figulas 125
 Nikomachas 35
 Nilsson, M. P. 50
 Ninlil 28, 152
 Nobel vii
 Nourry, E. (P. Saintyves) 64, 66
 Novakas 43
 Odinas 154
 Ohrt, F. 33
 Oka, Masao 69
 Orfējas 25, 151
 Origenas 123
 Ormazdas; Ormuzdas 19, 25,
 61, 63, 117, 148, 149
 Ortega y Gasset 136
 Otomanai 137
 Oziris 31
 Pallis, S. A. 56
 Panas 152
 Pangū 23, 150
 Papini, Giovanni x
 Parrot, A. 17
 Pascal 132
 Patai, Raphael 11, 17, 19, 20,
 28, 55, 58—60, 63, 119, 120
 Pausanijas 27
 Pedersen 58, 61
 Perchta 66
 šv. Petras 130
 Pettazzoni, R. 27, 60, 73
 Pico della Mirandola, Giovan-
 ni x
 Pincherle, Alberto 12
 Pitagoras 112
 Pitonas 29
 Platonas 10, 13, 34, 37, 112—
 115, 123
 Polak, Eduard 63
 Pompejus 40
 Porfirijas 112
 Pradžiapatis 26, 76, 77, 151
 Ptahas 150
 Ptolemajus 131
 Puech, H.-Ch. 86, 130
 Puruša 23, 150
 Qazwīnī 61
 Rahabas 59
 Re 39
 Rey, A. 133
 Reitzenstein 57, 112
 Remas 155
 Rickert 136
 Rock, F. 51
 Rocquet, Claude Henri xvii
 Roeder, G. 39
 Romulas 124—127, 155
 Roscher, W. H. 19
 Sachau, E. 63
 Saliamonas 11, 12, 40
 šv. Samsonas 42
 Sara 102
 Sarpanitum 56
 Saturnas 152
 Savitaras 26, 151
 Schaeder, H. H. 116
 Schayer, S. 108
 Schebesta, P. 16
 Schmidt, Hans 58
 Schweizer 42
 Sébillot, P. 42
 Sedlmaryr, H. 20
 Senacheribas 11
 Setas 31

Sibilė 125
 Sihagiris 13
 Sikhis (Buda) 109
 Simmel 136
 Sinclair Stevenson, Margaret 22
 Slawik, Aleksandr 66, 68, 69
 Sokratas xii
 Soma 22
 Sorokin 131—133
 Soucasse, Jacques 5
 Spence, Lewis 66
 Spengler 133
 Stenzel, J. 112
 Surja 150, 151
 Sviatogoras 43
 Šamašas 82
 Šivavanda, Svamis xi
 Tacianas 123
 Tagore x
 Tamuzas 28, 94—96, 100, 152
 Ta Pednas 91
 Tarkvinijus 149
 Tauhakis 42
 Teaitetas 35
 Teodoretas 130
 Tesėjas 31
 Tešubas 54, 153
 Thompson, Campbell 82
 Thorndike, L. 131
 Tiamat 22, 54—57, 150, 153
 Tycho-Brahé 132
 Timajas 114
 Tirava 24
 Tobijas 12
 Toynbee 133
 Tomas Akvinietis 35, 131
 Toras 32
 Totas 24, 150
 Traetaona 39, 42
 Troeltsch 136
 Tsuni-goamas 91
 Tudela, Benjamin de 55
 Tvaštaras 26, 151
 Unkulunkulus 24
 Ušas 151
 Ut-napištimas; Utnapistiš 56, 153
 Vala 150
 Vannicelli, L. 66
 Varonas 18
 Varuna 32, 33, 152
 Venera 126
 Vergilijus 27, 125, 126, 149
 Vincent, A. 101
 Vipasis (Buda) 108
 Višnus 26, 151
 Vladimiras I 43
 Vladimiras II 43
 Volga 43, 44
 Vritra 22, 23, 150
 Vukas 43
 Vukašinas 43
 Wach, Joachim xii
 Wallis Budge, E. A. 20
 Weill, Raymond 10
 Wensinck, A. J. 17—20, 57, 58, 61, 62
 Wheelwright, Mary C. 81
 Widengren, Geo 95
 Wieger, L. 120
 Williams, F. E. 35
 Windisch, Ernst 17, 117
 Zaehner, R. C. 116
 Zaratustra 148
 Zenonas 85, 114
 Zervanas 148
 Zimmern, H. 56, 57

SERIJA „ATVIROS LIETUVOS KNYGA”

Artimiausiu metu pasirodys

PETER BROWN

Augustinas. Verčiama iš: Augustine of Hippo: A Biography. — Faber & Faber, 1967.

UMBERTO ECO

Grožis ir menas viduramžiais. Verčiama iš: Arte e belleza dell'estetica medievale. — Milano: Bompiani, 1987.

ALEKSANDR FIUT

Prieštaringes Czesława Miłoszo autoportretas. Verčiama iš: Czesława Miłosza autoportret przekorny. — 1994.

MICHEL FOUCAULT

Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo atsiradimas. Verčiama iš: Surveiller et punir: Naissance de la prison. — Gallimard, 1975.

ERNEST GELLNER

Tautos ir nacionalizmas. Verčiama iš: Nations and Nationalism. — Blackwell, 1993.

H. L. A. HART

Teisės samprata. Verčiama iš: The Concept of Law. — Oxford University Press, 1961.

ANATOL LIEVEN

Pabaltijo revoliucija. Verčiama iš: The Baltic Revolution: Estonia, Latvia and Lithuania and the Path to Independence. — Yale University Press, 1993.

ALPHONSO LINGIS

Nieko bendra neturinčiųjų bendrija. Verčiama iš: The Community of Those Who Have Nothing in Common. — Indiana University Press, 1994.

CZESŁAW MIŁOSZ

Lenkų literatūros istorija. Verčiama iš: The History of Polish Literature. — University of California Press, 1983.

CHARLES TAYLOR

Autentiškumo etika. Verčiama iš: The Ethics of Authenticity. — Harvard University Press, 1992.

Mircea Eliade
AMŽINOJO SUGRIŽIMO MITAS
Archetipai ir kartotė

Iš prancūzų kalbos vertė Petras Račius

Redaktorė ir korektoriė Mimoza Kligienė
Serijos dailininkas Eugenijus Karpavičius
Meninis redaktorius Romas Dubonis
Maketavo Nijolė Juozapaitienė

SI 255. 1996 11 06. 8,52 leidyb. apsk. I.
Tiražas 3000 egz. Užsakymas 474
Spausdino AB "Standartų spaustuvė"
Dariaus ir Girėno g. 39, 2038 Vilnius

Kaina sutartinė

Eliade, Mircea

El-72 Amžinojo sugrįžimo mitas : archetipai ir kartotė / Mircea Eliade. — Vilnius : Mintis, 1996. — xx, 161 p.

Kn. taip pat: Mircea Eliade: gyvenimas ir kūryba / Gintaras Beresnevičius, p. vii—xx. — Bibliogr. išnašose. — Vardų r-klė: p. 156—161.

ISBN 5-417-00734-X

Rumunų kilmės religijotyrininkas M. Eliade (1907—1986) kalba apie universalius pirmapradžius veiksmus, archetipus, kurių kartojimas įgalindavo archainių visuomenių žmogų periodiškai atšaukti laiką ir iš naujo atginti. Šiuo atžvilgiu archainis žmogus pranašesnis už šiuolaikinį, istorijos slegiamą žmogų tiek laisvés, tiek kūrybos prasme, teigia M. Eliade.

UDK 2

RELIGIJOTYRA MITOLOGIJA

„Viskas prasideda iš pat pradžių kiekvieną akimirką. Praeitis tėra ateities provaizdis. Joks įvykis nėra negrįztamas ir jokia permaina nėra galutinė. Tam tikra prasme galima netgi teigti, jog pasaulyje nevyksta nėko nauja, nes viskas yra tik pirmapradžių archetipų kartojimas.“

Mircea Eliade

Mircea Eliade (1907—1986), pasaulinio garso rumunų kilmės religijų istorijos tyrinėtojas. Studijavęs Bukarešto ir Kalkutos universitetuose, vėliau dirbęs įvairiuose Europos miestuose, 1956 m. jis tapo Čikagos universiteto religijų istorijos profesoriumi; čia dėstė iki pat mirties.

Amžinojo sugrįžimo mitas — pirmoji M. Eliade's knyga lietuvių kalba.

ALK — serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas — supažindinti skaitytojus su dvidešimto amžiaus humanitarinių mokslų pagrindais.

A T V I R O S L I E T U V O S K N Y G A

ISSN 1392-1673
ISBN 5-417-00734-X